المدينة الفاضلة
بين
أفلاطون والفارابي

(دراسة مقارنة)

د. حامد طاهر

دكتوراه الدولة فى الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث
بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

القاهرة
١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦

الطبعة الأولى
١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

المدينة الفاضلة

بين

أفلاطون والفارابي

تقديم

أ ـ فى الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية .

ب ـ فى الدراسة المقارنة ، ومنهج البحث .

أ - فى الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية :

الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية صلة قديمة . فمنذ اللحظة التى بدأ المسلمون يشعرون فيها بقدر من الاستقرار الحضارى ، وخاصة بعد زوال الدولة الأموية (٤٠ - ١٣٢هـ) التى ارتبط تاريخها بحركة الفتوحات الإسلامية ، أسرعوا بفتح صدورهم وعقولهم لمعظم ما كان موجودا فى الحضارات الأخرى من علم ومعرفة . وكانت الفلسفة أهم ما أخذوه عن الإغريق .

ولكننا نود أن نشير هنا إلى نقطة هامة ، وهى أننا عندما نقرر أن المسلمين أخذوا الفلسفة عن الإغريق ، فليس معنى هذا أنهم أخذوا علما متكاملًا له حدوده المتميزة ، بل الأولى أن يقال إنهم أخذوا عناصر متفرقة مما وجدوه متمشيا مع عقيدتهم ، وعقليتهم أيضا ، لا سيما وأن الصراع الفكرى فى السياسة والعقيدة بين المسلمين أنفسهم كان قد بدأ منذ قرن تقريبًا ، قبل أن يتعرفوا بصورة مباشرة على الفكر الإغريقى المتصل بهذه المجالات[1] .

والواقع أن معرفة المسلمين لفلسفة الإغريق لم تكن كاملة . فقد توقفت - قبل كل شىء - على ما كان يتم ترجمته من هذه الفلسفة إلى اللغة العربية ، نقلًا عن اللغة اليونانية القديمة أو السريانية . ومن المقرر أن الترجمة هى الصلة الأساسية التى تربط بين فكر حضارتين مختلفتين . وهنا لابد أن نشير أيضا إلى أن عملية الترجمة قد اصطدمت فى البداية بمجموعة من العقبات .

وأولى هذه العقبات أن الذين تصّدوا للترجمة حينئذ لم يكونوا على درجة عالية من إجادة اللغة العربية . فمعظمهم كان من النصارى أو اليهود . كما أن مهنتهم الأساسية كانت هى الطب . وقد أثرت هذه العوامل على لغة الترجمات الأولى

---

(١) انظر فى هذا الصدد مقدمات : مقالات الإسلاميين للأشعرى ، والفرق بين الفرق للبغدادى ، والملل والنحل للشهرستانى .

حيث نلتقى فيها بالكثير من الغموض ، والتواء العبارة ، وعدم دقة المعنى المراد .[1]

والعقبة الثانية ، وهى خاصة أيضا بثقافة هؤلاء المترجمين ، تتمثل فى عملية «الانتقاء» التى كانوا يقومون بها قبل الترجمة . صحيح أنهم كانوا مكلفين من جانب الخلفاء المسلمين بترجمة مؤلفات معينة إلى اللغة العربية ، لكن الحرية كانت مكفولة لهم أيضا فى ترجمة مؤلفات أخرى غيرها . يضاف إلى أن هؤلاء المترجمين قد راعوا - بدون شك - شعور المسلمين الدينى والقومى فى عملية الانتقاء . فقد استبعدوا مثلا الأدب الإغريقى من مجال الترجمة ، وذلك لما يشتمل عليه من الحديث عن الآلهة المتصارعة ، وتمجيد أبطال عسكريين لأمة أجنبية .

أما العقبة الثالثة ، وربما كانت أهم العقبات جميعا ، فهى عدم التثبّت الكافى من شخصية الأعمال المترجمة . وقد تمثل هذا فى نسبة بعض المؤلفات إلى غير أصحابها الحقيقيين . وأوضح مثال على ذلك ما حدث بالنسبة لكتاب « أثولوجيا أرسطا طاليس ، أو القول على الربوبية »[2] الذى وضعه أفلوطين (ت ٢٧٠م.) ونسبه المترجمون خطأً إلى أرسطو ، مع ما هو معروف من تباين نزعتى الفيلسوفين تمامًا . فأرسطو عقلى تجريبى ، فى حين أن أفلوطين صوفى إشراقى .

وإنما استشهدنا بهذا الكتاب على نحو خاص لأن الخطأ فى نسبته إلى صاحبه الحقيقى قد أوقع الفلاسفة المسلمين فى عدة أخطاء فكرية ومنهجية . فقد راحوا

---

(١) نشير هنا على سبيل المثال إلى ترجمة حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ = ٨٧٣م) لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) . ولا شك أن قيام دراسة للغة هذا الكتاب مع مقارنتها بترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد لنفس الكتاب (ط. القاهرة ، فى جزئين سنة ١٩٢٧) ستكون ذات فائدة كبيرة فى التعرف على نشأة المصطلح الفلسفى وتطوره فى اللغة العربية .

(٢) هذا الكتاب عبارة عن ثلاثة الفصول الأخيرة من « تاسوعات أفلوطين » - نقلت عن ترجمة سريانية يرجع تاريخها إلى القرن السادس الميلادى . وقد جمع التاسوعات فرفريوس الصورى وترجمها إلى العربية ابن ناعمه الحمصى (ت حوالى ٢٢٠ = ٨٣٥) ثم هذبها الكندى (ت ٢٦٠ = ٨٧٣) للخليفة العباسى المعتصم (تولى من ٢١٨ - ٢٢١هـ) - انظر : الأفلوطونية المحدثة عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوى . ط القاهرة ١٩٤٧ ، وظهر فى الطبعة الثانية دار النهضة المصرية - ١٩٦٦ .

يحاولون التوفيق بين مؤلفه أرسطو (الذى هو فى حقيقة الأمر أفلوطين) وبين أفلاطون . ومن المعروف أن محاولة التوفيق هذه قد استنفدت جهدا كبيرا من الفارابى (ت ٣٣٩هـ = ٩٥٠م) ووجّهت الأبحاث من بعده وجهة خاطئة لفترة طويلة .

لكن هذا لا يعنى أن حركة الترجمة التى تمت فى العصر العباسى كانت كلها قاصرة . فهناك العديد من المؤلفات الموثوق فى نسبتها وصحتها قد نقلت على نحو جيد إلى اللغة العربية . وحسبنا أن نستشهد فى هذا الصدد بعلم المنطق الذى فتن المسلمين كثيرا إلى الحد الذى اصطنعوه فيما بعد منهجا لتفكيرهم فى كثير من العلوم العربية والإسلامية[١] . كما أفاضوا فى شرحه وتلخيصه[٢] ، وذلك كله قبل أن يأتى ابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) ليهاجمه ، ويبين فساد بعض قضاياه[٣] .

كذلك فإن حركة الترجمة قد نجحت بالتدريج فى خلق وتطويع عدد كبير جدا من ألفاظ اللغة العربية لتصبح مصطلحات فلسفية - بالمعنى العلمى الحديث لهذه الكلمة - تتطابق تماما مع نظيرتها فى الفلسفة الإغريقية ، وتضارعها من حيث الدقة والوضوح .[٤]

---

(١) انظر بحث الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور بالفرنسية بعنوان :
Lòrganon dAristote dans ie mond arabe arabe, paris, 1969 .
وقد ترجمنا الفصل الأخير منه بعنوان « المنهج الأرسطى ، والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام » مجلة الثقافة – فبراير ١٩٧٩ .

(٢) انظر المرجع السابق فى هامش (١) . وكذلك للدكتور عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب جـ١ – القاهرة ١٩٤٧ .

(٣) انظر كتابه الأساسى فى هذا الموضوع : الرد على المنطقيين ، ويليه كتاب موافقة صريح المعقول لصريح المنقول – ومازال بحث الأستاذ الدكتور على النشار من أهم الدراسات التى تناولت نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو – أنظر الفصول (٣ ، ٤ ، ٥) من كتابه : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام – دار المعارف ط رابعة – ١٩٧٨ .

(٤) انظر فى هذا الصدد كتاب : المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للطوسى ، وخاصة المقدمة الممتازة حول نشأة وتطور المصطلح الفلسفى فى اللغة العربية للأستاذ الدكتور حسن عبد اللطيف الشافعى . ط. القاهرة ١٩٨٤ .

كانت إذن حركة الترجمة التى ازدهرت فى العصر العباسى هى المعبر الحقيقى الذى انتقلت منه الفلسفة الإغريقية ، وشروحها المتأخرة ، إلى المسلمين . والواقع أنه لا يمكن الزعم بتأثير حقيقى وإيجابى من الفلسفة الإغريقية وتوابعها فى الفلسفة الإسلامية إلا عقب ازدهار حركة الترجمة فى ذلك الوقت . وهكذا فإن الكندى الذى بلغ عمره ٣٢ سنة عند انشاء « بيت الحكمة » الشهير فى سنة ٢١٧ هـ كان أول « فيلسوف » من أصل عربى ، يتفاعل مع حركة الترجمة ، سواء بالإسهام فيها - نقلاً وتهذيبا - أو بالصياغة على منوالها . يقول كوربان فى « تاريخ الفلسفة الإسلامية » : تشير مؤلفات الكندى (ت ٢٦٠ هـ = ٨٧٣م) الموجودة الآن إلى أن فيلسوف العرب لم يكن فقط عالمًا فى الرياضيات والهندسة - كما قال بعض المؤرخين كالسهروردى مثلا - ولكنه كان فيلسوفًا بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة فى عصره من معنى . فاهتم الكندى بالميتافيزيقا ، كما اهتم كذلك بعلم الفلك والتنجيم والموسيقى والحساب والهندسة »[1] .

وقبل أن يموت الكندى بعام واحد ، أى فى سنة ٢٥٩ هـ ، ولد **الفارابى** فى وسيج بالقرب من مدينة فاراب فى بلاد الترك . ثم قدم إلى بغداد لتحصيل العلوم اللغوية والمنطق . واتخذ من الكندى نموذجاً له . فأقبل على دراسة الفلسفة الإغريقية ، وأسهم هو الآخر بدور كبير فى شرحها ، والتعليق عليها ، بل والإضافة لها أيضا . وكتابه الصغير الحجم « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو »[2] محاولة هامة لتصحيح عدد من الآراء التى اشتهرت عن الفيلسوفين الإغريقيين نتيجة سوء الفهم لبعض نصوصهما . أما « **إحصاء العلوم** »[3] - الذى ترجم عدة مرات إلى اللغة اللاتينية ، وكذلك إلى العبرية خلال القرن الثالث عشر الميلادى - فهو أول محاولة منهجية فى مجال « تصنيف

---

(١) الترجمة العربية . ص ٢٣٧ - ط. بيروت ١٩٦٦ .
(٢) مطبوع ضمن مجموع للفارابى (١ - ٣٩) مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٠٧ .
(٣) حققه ، وقدم له بمقدمة جيدة الأستاذ الدكتور عثمان أمين . دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٤٩ .

العلوم » عند المسلمين . وقد بشّر هذا العمل بنظرة تركيبية لثقافة العصر الذى عاش فيه الفارابى ، كان من الممكن أن تكون ذات أثر بعيد المدى فى عملية التوازن المنشود بين مجموعتى العلوم التجريبية والإنسانية لدى المسلمين .

ومن الملاحظ أن مفهوم الفارابى للفلسفة كان شاملا . فقد قام تصوره على أنه « لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم – بمقدار الطاقة الإنسية »(١) وهذا هو نفس التصور الإغريقى القديم . أما بالنسبة إلى العلوم المختلفة ، سواء كانت إلهية أو طبيعية أو رياضية أو سياسية ، فقد رأى الفارابى أن الفلسفة هى « المستنبطة لهذه العلوم ، والمخرجة لها »(٢) أى أنها أشبه بمناهج البحث فى العصر الحديث .

ولا شك فى أن هذه النظرة الشاملة لوظيفة الفلسفة قد دفعت الفارابى إلى تنويع ثقافته ، واهتماماته إلى أكبر حد ممكن . فقد ألف فى الموسيقى أضخم كتاب فى اللغة العربية حتى الآن(٣) . كما كتب فى الفلسفة السياسية مجموعة مؤلفات سوف نعرض لها بالتفصيل فيما بعد . وهذا بالإضافة إلى شروحه المنطقية(٤) ، وبحوثه القيمة فى علاقة اللغة بالمنطق(٥) ، ثم عرض الكثير من آراء أفلاطون وأرسطو(٦) ، ومحاولته الشهيرة فى التوفيق بينهما ، وبلورة بعض الأفكار والنظريات الفلسفية التى نسبت له ، كتفرقته المعروفة بين الماهية والوجود .. كل

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين . ص ١

(٢) السابق ، ص ٢

(٣) طبع فى القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٦ .

(٤) انظر شرحه الكبير لكتاب العبارة لأرسطو ، تحقيق ولهلم كوتش وستانلى مارو – بيروت ١٩٦٠ – ، والمختصر لهذا الكتاب الذى نشره الأستاذ محمد سليم سالم – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

(٥) انظر كتاب « الحروف » بتحقيق الأستاذ الدكتور محسن مهدى – بيروت ١٩٦٩ .

(٦) انظر : « الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة » ضمن مجموع الفارابى (ط. القاهرة ١٩٠٧) وهو الكتاب الذى اعترف ابن سينا أنه لم يفهم كتاب أرسطو نفسه – بعد قراءته أربعين مرة ، إلا بعد أن أتيح له رؤية تعليق الفارابى هذا عليه – (:كشف الظنون ٩٨/٣ ، ٩٩) – وانظر كذلك : « فلسفة أرسطو طاليس ، وأجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذى منه ابتدأ ، وإليه انتهى » بتحقيق وتقديم الأستاذ الدكتور محسن مهدى .

ذلك جعله يستحق عن جدارة لقب « المعلم الثانى » على اعتبار أن أرسطو ، أعظم فلاسفة الإغريق ، هو الذى أطلق عليه لقب « المعلم الأول » .

وبعد الفارابى ، يتألق تلميذه ابن سينا الذى ولد سنة ٣٧٠هـ ، وتوفى ٤٢٨ هـ . أى أنه عاش فى الفترة ما بين القرنين الرابع والخامس الهجريين . وفى انتاجه الفلسفى الضخم ، نلتقى - اخيرا - ومقطفات كتابه « الشفاء » بالموسوعة الإغريقية شبه كاملة لدى المسلمين : فى المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات . وهذه الموسوعة لا تكاد تكتمل فقط ، بل إنها تأخذ طابعًا عربيًا ، خالص الوضوح فى معظم جوانبه . ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير إلى محاولة إخوان الصفا (القرن الرابع الهجرى) فى تبسيط الفلسفة للجمهور ، بلغة واضحة للغاية ، وأمثلة مستقاة من الحياة اليومية ، وذلك فى مجموعة « الرسائل » التى انتشرت انتشارًا واسعًا فى مشرق العالم الإسلامى ومغربه على السواء .

وهكذا « لا يمر القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حتى تكون قد اكتملت دائرة الصلة القوية بين الفلسفتين الإغريقية والإسلامية . غير أن هذه القوة فى التأثير لا تعنى أن الفلسفة الإسلامية كانت صورة » طبق الأصل « من سابقتها الإغريقية . فما أن استوعب المسلمون هذه الأخيرة - عن طريق الترجمة ، وتلاها أو صاحبها أحيانا ، من شروح وتلخيصات ، حتى نهض الفلاسفة المسلمون يعالجون القضايا الأساسية التى طرحت على عصورهم هم . وكان فى مقدمة هذه القضايا قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الوحى والعقل . كما أنهم أثبتوا أصالتهم الذاتية فى ابتكار حلول مختلفة تمامًا عن تلك التى ارتضاها فلاسفة الإغريق لنفس المشكلات ، كمشكلة خلق العالم ، والخلود . ولا شك فى أن ما جعلهم يتميزون عن الإغريق فى تلك المشكلات هو ما أمدّهم به الدين الإسلامى من تصورات مقنعة تجاوزت بهم حالات الشك والتردد إلى مواقف ثابتة أقرب إلى اليقين .

ب ـ فى الدراسة المقارنة ، ومنهج البحث :

ومن أهم الأفكار التى تلتقى فيها الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الإغريقية فكرة المدينة الفاضلة ، التى كتب عنها كل من أفلاطون والفارابى . وقبل أن نتناول هذه الفكرة لدى كل من الفيلسوفين لابد أن نشير إلى العلاقة التى تربط بينهما تبعاً لما يقضى به منهج البحث المقارن[1] .

فإن الذى يجعلنا نقارن بين اثنين من المفكرين ، ينتميان إلى حضارتين مختلفتين ، هو ما يكون بينهما من علاقة تأثير وتأثر ، أو ما يبدو فى أعمالهما من أوجه تشابه ، أو ما يمكن أن يشتركا فيه مما يمكن أن نطلق عليه « وحدة المجال » الذى يعملان فيه ، بمعنى أن تنصب اهتماماتهما على نوع معين من المشكلات ، أو يتبعان منهجًا متقاربًا فى معالجتها ، أو يصلان إلى حلول متماثلة فى حلها .

والواقع أن كل هذه الأسباب تتوافر على نحو جيد بين أفلاطون والفارابى . فعلى الرغم من أن الفاصل الزمنى بين الفيلسوفين ثلاثة عشر قرناً ، وأن الفيلسوف الأول إغريقى ، والثانى مسلم ، فإن التأثير والتأثر بينهما مؤكد . والشواهد على ذلك كثيرة . فقد عرف الفارابى وشرح أو لخص أجزاء كثيرة من فلسفة أفلاطون : فقد لخص مثلا كتابه « النواميس »[2] ، كما برهن على معرفة واعية بمذهب الفيلسوف الإغريقى ، وذلك فى كتابه القيم « الجمع بين رأيى الحكيمين » أما بالنسبة إلى فكر أفلاطون السياسى ، فإن الفارابى يقول : « إن

---

(١) مما يلفت النظر – من الناحية البيوجرافية – فى حياة أفلاطون والفارابى أن كلًا منهما قد عاش عمرًا طويلًا (حوالى ثمانين سنة) وأنه لم يتزوج ، وأنه كان – على الرغم من اتصاله بحكام عصره – ميالًا إلى حياة التأمل والتفكير ، مع نزعة واضحة فى الزهد ، وعدم الإقبال على ملذات الحس . ولكن هذه التشابهات تظل عديمة القيمة فى الدراسات المقارنة ، وخاصة فى مجال الفكر الفلسفى .

(٢) كتاب « النواميس » لأفلاطون ترجمه حنين بن إسحاق ، ويحيى بن عدى . ووضع له الفارابى « جوامع » منها نسخة خطية فى مكتبة ليدن (هولنده برقم ١٤٢٩) بعنوان « تلخيص نواميس أفلاطون » – وقد نشره فرنشيسكو جابرييلى (ضمن مجموعة «أفلاطون عند العرب» التى ينشرها معهد فاربرج فى لندن سنة ١٩٥٢ – انظر : الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام لعبد الرحمن بدوى ، ص ٩ .

أفلاطون هو الذى دوّن السياسة وهذبها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الإنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال مَنْ هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . ومقالاته فيما ذكرنا مشهورة تتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا »[1] .

وإذا كان هذا النص الأخير وحده كافيا – فى مجال الدارسة المقارنة – فى إثبات علاقة التأثير والتأثر بين أفلاطون والفارابى ، فهناك أيضا من الشواهد الأخرى ما يؤكد هذه العلاقة . وذلك أن كلا من الفيلسوفين يتميز بنزعة مثالية واضحة ، دفعته إلى أن يتجاوز واقعة السيّء إلى ما ينبغى أن يكون . وأخيراً فإن « وحدة المجال » التى تجمعهما تتمثل فى أنهما قد اتجها إلى معالجة الفكر السياسى فى إطار فلسفى ، وعلى نحو يوتوبى ، كما أنهما اتبعا منهجاً عاماً يكاد يكون واحدا ، وتوصلا بالتالى إلى نتائج شبه متقاربة .

وهكذا تصبح المقارنة بين هذين المفكرين الكبيرين مشروعة إلى حد كبير . وهى تصبح – فى رأينا – أكثر فائدة ، عندما ينحصر مجالها فى دائرة واحدة ، بدلا من أن تتوزع فى دوائر مختلفة . وفى سبيل ذلك ، سنحدّد المادة التى تقوم عليها الدراسة فى أعمالهما التى تتناول الفكر السياسى ، وبصفة خاصة ما يتعلق بفكرة المدينة الفاضلة التى تصورها كل منهما ، وهى « الجمهورية » و « السياسى » و« القوانين » لأفلاطون ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « الملة » و« السياسة » للفارابى .

أما المنهج الذى سنتبعه فهو المنهج التحليلى الذى يقوم على مواجهة النصوص نفسها دون أن نبتعد عنها كثيرا – إلا فى إطار التفسير أو التعليق – محاولين إعطاء صورة صادقة لفكر كل من الفيلسوفين على حدة ، ثم نقوم بعد ذلك باستخلاص نقاط الاتفاق والتمايز بينهما . وقد آثرنا أن تنصبّ الدراسة على « الأفكار » فى المقام الأول ، ولن نستعين بالمنهج التاريخى إلا فى حدود ما يتيحه لنا من التقدم أو الإيضاح لبعض الأفكار ذاتها . وذلك لأن المنهج التاريخى سلاح ذو حذين ، فهو

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٥ .

بالإضافة إلى أهميته لدارس الفلسفة فى تتبع خيوط التطور بين الأفكار والمذاهب قد يوقعه فى تفصيلات روائية من المؤكد أن تستهوى القراء ، لكنها لا تقدم إضافة حقيقية إلى تعمق الأفكار والمذاهب نفسها .

لهذا قمنا بدراسة تحليلية لمؤلفات أفلاطون ، مع التركيز بصفة خاصة على الجمهورية ، محاولين أن نقف عند الأفكار الهامة فيها ، إما عن طريق العرض المبسّط ، وإما بالتعليق عليها إذا اقتضت الضرورة ذلك . وقد وجدنا أن هذه الطريقة أكثر أمانة لنص الجمهورية من مجرد انتقاء بعض رؤوس الموضوعات منه - كما فعل معظم الدارسين حتى الآن - وتجميع كل منها فى مكان واحد ، وهذه الطريقة الأخيرة أدّت ببعض الدراسات إلى إغفال أجزاء هامة جدا وردت فى ثنايا النص نفسه ، وظهر للوهلة الأولى أنها أفكار فرعية ، مع أنها - فى رأينا - تعتبر من عناصره الأساسية .

وقد يبدو أن ما قمنا به شبه تلخيص ، لكنه تلخيص نقدى - إن صح التعبير - يعرض الأفكار بالترتيب الذى وردت عليه فى النص الأصلى ، مع مناقشتها عند اللزوم ، والكشف عن تناسقها أو عدم تناسقها مع التيار العام لفكر أفلاطون نفسه . ولابد أن نعترف بأننا لم نشأ أن نفسّر نص « الجمهورية » تبعا لأفكارنا نحن ، أو أفكار غيرنا عنه ، فقد وجدنا فى ذلك ظلما لصاحبه ، وفصلا للنص عن بيئته التاريخية القديمة ، وإخراجا له من دائرة الخيال المبدع الذى وضعه فيه أفلاطون . وقد صرح هو نفسه - على لسان سقراط - بأن الواقع إذا كان سيئا ، والتاريخ خاليا من نماذج الدولة المثالية ، فلا أقل من أن نطلق لخيالنا العنان فى تصور مدينة فاضلة تبعا لما يقودنا إليه هذا الخيال[1] .

وقد اتبعنا نفس المنهج فى أعمال الفارابى ، وأهمها « آراء أهل المدينة الفاضلة » الذى نود أن ننبه منذ البداية إلى ضرورة أخذ عنوانه بعين الاعتبار ، وهى نقطة ، على الرغم من بساطتها ، أغفلها كثير من الباحثين[2] . فالفارابى لم يقصد فى هذا

---

(١) جمهورية أفلاطون - الترجمة العربية ، ص ٥٣ .

(٢) نقصد على سبيل المثال : دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٢٢١ ، وهنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٠ - انظر : الترجمة العربية لكل منهما .

الكتاب إلى وضع نظام تفصيلي متكامل لمدينة فاضلة ، كما قصد إلى ذلك أفلاطون، وإنما أراد فقط أن يعرض لآراء أهلها أى لمعتقداتهم وأفكارهم . وهذا هو السبب فى أن كتابه لا يحتوى على مثل التفصيلات التى نجدها فى جمهورية أفلاطون . وفى رأينا أن البداية من هذه النقطة تساعد على إعادة فهم الفارابى من جديد فى هذا الجانب ، كما أنها تعطى لمحاولته – التى لا ننكر أبدا أنه تأثر فيها بالفيلسوف الإغريقى – قيمة أصيلة ، ومحددة .

اعتمدنا ترجمة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا لنص الجمهورية ، والتى راجعها على أصلها اليونانى الأستاذ الدكتور محمد سليم سالم (ط. القاهرة ١٩٦٨) وهذه الترجمة تفوق بدون شك ترجمة كل من حنا خباز (ط. بيروت ١٩٨٠) ، ونظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد (ط ثانية. دار المعارف بمصر. بدون تاريخ !) وقد عدنا فى كثير من الأحيان إلى ترجمة R. Baccou الفرنسية (باريس ١٩٦٦) لاستجلاء بعض النقاط ، وخاصة فى مقدمته الضافية للنص الفرنسى ، والتعليقات عليه . أما كتاب « السياسى » لأفلاطون ، فقد اعتمدنا فى عرضه على ملخصه الوافى فى :

Dictionnaire des Oeuvres,

وتحليله الممتاز الذى قام به جورج سباين فى الجزء الأول من تاريخ الفكر السياسى (ترجمه إلى العربية د. حسن جلال العروسى – ط. دار المعارف – القاهرة ١٩٥٤) وأخيرًا رجعنا إلى التلخيص الجيد الذى قام به الأستاذ يوسف كرم لكتاب « القوانين » (تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط. القاهرة ١٩٤٦) .

أما بالنسبة لمؤلفات الفارابى ، التى نصرح بأن الحصول عليها أصعب من الحصول على مؤلفات أفلاطون ، فقد اعتمدنا طبعة المستشرق الألمانى ديتريصى لآراء أهل المدينة الفاضلة (ليدن ١٨٩٥) على الرغم مما تحتوى عليه من اضطراب فى النص ، وتحريف فى اللغة[1] ، ثم تحقيق الأستاذ الدكتور محسن

---

[1] قام د. ألبيرنصرى نادر بطبع آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى (بيروت ١٩٥٩) ، وهذه الطبعة لا تزيد كثيرا عن طبعة ديتريصى .

مهدى لكتاب « الملة » (بيروت ١٩٦٦) ، ونشره الأب لويس شيخو لرسالة الفارابى فى السياسة (بيروت ١٩٠٧) .

وقد اتبعنا فى عرض آراء الفارابى من تلك الكتب الثلاثة نفس المنهج الذى اتبعناه من قبل فى عرض مؤلفات أفلاطون .

وبعد ، فنحن إذ نقدم هذه الدراسة المقارنة لإحدى الأفكار المشتركة بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة الإسلامية ، نأمل أن تسهم بقدر متواضع فى دفع هذا اللون من الدراسات المقارنة ، التى نعتقد أنها السبيل الأفضل لفتح آفاق أرحب أمام الفلسفة الإسلامية ذاتها ، وهى فى مرحلة الإحياء التى يشهدها جيلنا المعاصر .

الفصل الأول

المدينة الفاضلة عند أفلاطون

أ - تمهيد
ب - الجمهورية
جـ - السياسى
د - القوانين

أ – تمهيد

فى القرن الرابع قبل الميلاد ، لم يكن أمام فلاسفة الإغريق مفر من أن يتعرضوا لبحث « المسألة السياسية » . فأثينا كانت تعانى بشدة من النتائج السيئة لنظامها الديمقراطى الذى توصلت إليه بعد تجارب طويلة من قهر الحكام المستبدين بالسلطة[١] . والمذاهب والنظريات الفلسفية التى استهدفت البحث عن تفسير منطقى لطبيعة الأشياء كانت قد وصلت هى الأخرى إلى طريق مسدود . إذ ما جدوى أن يبحث الفلاسفة عناصر الكون ومبادئه فى الوقت الذى يتعرضون هم أنفسهم لشتى ضروب الظلم والتحايل من جانب الشعب الذى وهبوا حياتهم لتنويره .

وقد كان سقراط (٤٧٠ – ٣٩٩ ق.م.) هو أول فيلسوف إغريقى يدرك هذه الحقيقة ، ويصطلى فى الوقت نفسه بنارها . فمن المعروف أنه قضى عمره كله فى محاولة تحديد المفاهيم الغائمة : ماهو الحق ؟ وما الظلم ؟ وما العدالة ؟ وما الفضيلة ؟ إلى آخر هذه الأسئلة التى كان يعرف جيدا الإجابة عنها ، ولكنه آثر أن يجعل أبناء وطنه هم الذين ينطقون بها ، وكان هذا فى حد ذاته تنبيهًا للأذهان إلى الوظيفة الحقيقية للفلسفة ، وهى أن تواجه الواقع لكى تحسنه ، وترتقى به .. ولا شك فى أن هذا الاتجاه قد أزعج أصحاب السلطة فى أثينا ، فنقموا على سقراط ، ودبروا له تلك المحاكمة الشهيرة التى أدين فيها بتهمة إفساد الشباب والسخرية من آلهة الإغريق ، وكان العقاب هو الإعدام[٢] .

وقع هذا الحادث ، وعمر أفلاطون – أنجب تلاميذ سقراط ، وأشدهم تأثرًا بفكره – ثمانية وعشرون عاما[٣] . أى أنه شهده ، وهو فى مقتبل نضجه

---

(١) تعتبر الإصلاحات القانونية التى قام بها سولون (القرن السادس قبل الميلاد) نقطة تحول فى تاريخ الإغريق السياسى ، فهى التى أتاحت الفرصة للانتقال من الحكم القبلى ، فالارستقراطى(حكم الطبقة الغنية) إلى الحكم الديمقراطى (سيطرة الطبقات الشعبية) لكن مجتمع أثينا أسرف كثيرًا فى تطبيقات الديمقراطية ، مما أدّى فى كثير من الأحيان إلى الفوضى وعدم الاستقرار . انظر : تاريخ الحضارات العام (الترجمة العربية) ، المجلد الأول ، ص ٢٨٧ وما بعدها .

(٢)انظر : Werner,la philosophie grecque, P.42,43.

(٣) ولد أفلاطون سنة ٤٢٧ ق.م. وتوفى ٣٤٧ ق.م.

الفكرى . ولا شك فى أن هذا الحادث كان له أثره القوى فى نفور أفلاطون من نظام الديمقراطية الأثينية ، الذى أتاح لمجلس الخمسمائة (المكون عن طريق الاقتراع من عامة الشعب) أن يصدّق على الحكم بإعدام أستاذه الفيلسوف ، وليس من المستبعد أبدًا أن يكون هذا الحادث أحد الأسباب الرئيسية فى نقمة أفلاطون من الواقع السياسى ، وهروبه إلى عالم الخيال ، ليتصور دولة مثالية ، يتولى حكمها ، فيلسوف ، وهذا معناه أن يعلو صوت الحكمة والمعرفة (التى تساوى الفضيلة تمامًا ، كما نادى بذلك سقراط) على ضجيج الأهواء والشهوات والمصالح الخاصة التى يموج بها المجتمع .

وإذن فلم يكن غريبًا أن يزدهر الفكر السياسى لدى الإغريق ، وهو فى أولى خطواته ، على المستوى اليوتوبى Utopique الذى يعنى بوضع النماذج المتخيلة لأفضل حكومة ممكنة . وهذا يتبدّى بوضوح فى محاورة « الجمهورية » لدى أفلاطون ، التى حاولت أن ترسم صورة مثالية لدولة فاضلة ، يحكمها الفلاسفة الحكماء ، ويحميها حراس يدربون ، ويختص كل واحد من مواطنيها بعمل محدد بحيث لا يطغى أحدهم على الآخر ، وبذلك ينتفى من بينهم الظلم ، وتسود العدالة .

لكن البحث السياسى ما لبث أن عاد ، على يد أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م.) ليأخذ مجراه الواقعى ، المستمد من البيئة ، والقائم على التحليل والتصنيف والمقارنة . وهكذا جاء كتاب « السياسة »[(١)] لأرسطو أسلوبًا جيدا للبحث السياسى الذى ينزع إلى استخلاص القوانين العامة لنظام الدولة بالاعتماد على مختلف النماذج التى عرفها الإغريق ، عبر تجاربهم المتعددة ، فى طرائق الحكم وأساليبه .

ومع ذلك ، فقد ظل كتاب « الجمهورية » لأفلاطون ملهما لخيال الإنسانية ، ومستجيبًا لتطلعاتها إلى نظام للحكم ، تلتقى فيه السياسة ، مع الأخلاق ، مع

---

(١) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد معتمدًا على الترجمة الفرنسية ، ومقدمتها التى كتبها بارتلمى سنتهلير . ونشرت الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية من الترجمة العربية سنة ١٩٧٩ بالقاهرة .

الفلسفة . ويقيم أفلاطون دعائم هذا النظام حول فكرة رئيسية مؤداها أن هناك توازيا بين قوى النفس الإنسانية (الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة) وبين الطبقات المختلفة فى المجتمع (العمال ، والحراس ، والحكام) . وكما يتم تحقيق العدالة فى النفس الإنسانية عن طريق الفضيلة ، يتم تحقيق العدالة فى المجتمع عن طريق السياسة . وبالتالى فإن السياسة تسمو عن كونها مجرد فن لتصريف شئون الدولة ، لكى تصبح مجموعة من المبادىء الأخلاقية والتربوية والفلسفية تهدف إلى الارتقاء بجميع أفراد المجتمع .

ومن المعروف أن أفلاطون قد عرض هذا النظام بأسلوب قصصى جوارى جذاب ، ونفخ فيه من روح الخيال ، وروعة البلاغة ما حافظ على سحره عبر القرون[1] ، غير أنه ينبغى الإشارة هنا إلى نقطتين على جانب كبير من الأهمية .

الأولى : أن هذا النظام المتخيل لم يُقصد به أن يكون منفصلًا – تمامًا – عن الواقع ، كما أنه لم يستبعد فى الوقت نفسه تحقيق هذا التصور فى الواقع . وهذا ما يظهر بوضوح فى الصفحة رقم ٢٢٧ من الجمهورية[2] ، حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط : « وخطتنا – على الرغم من اعترافنا بصعوبتها – ليست مستحيلة التحقيق » .

أما النقطة **الثانية** ، فتتعلق بالصلة بين التصور الخيالى والنسق العقلى فى جمهورية أفلاطون . ونؤكد من جانبنا أن هذين الجانبين يتعاونان على أفضل نحو ممكن فى هذا العمل الكبير . وأن براعة أفلاطون تكمن – فى رأينا – فى أنه استطاع أن يبدو من حيث الظاهر متخيلًا ، وحالمًا ومحلقًا .. لكن القراءة الفاحصة تثبت أنه يتخيل – إذا جاز التعبير – عن طريق قضايا منطقية أو عقلية ، ينبنى بعضها على بعض ، وتستخلص النتائج فيها من المقدمات ، ويقوم العقل الواعى والمنظم فيها بدور أساسى لايمكن إنكاره .

وفيما يلى عرضٌ لفكرة أفلاطون عن المدينة الفاضلة من خلال مؤلفاته الثلاثة التى تناولتها ، وهى بالترتيب : الجمهورية ، والسياسى ، والقوانين :

---

(١) يبلغ أفلاطون فى بعض مقاطع من الجمهورية مستوى رفيعا للغاية من بلاغة الأسلوب إلى الحد الذى يتفوق فيه على أسلوب هوميروس فى الإلياذه . وسنشير إلى ذلك فى موضعه من تحليلنا للجمهورية .

(٢) ترجمة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا – ط. الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة ١٩٦٧ .

ب – الجمهورية

تعتبر « الجمهورية » من أكبر محاورات أفلاطون . وهى مقسمة إلى عشرة فصول ، يطلق على كل منها اسم « كتاب » . ولا يعنى هذا التقسيم تحديدًا قاطعًا لموضوعات معينه ، بل إن الكتاب الواحد قد يشتمل على أكثر من موضوع . وفى الوقت نفسه ، قد تستمر معالجة الموضوع الواحد فى أكثر من كتاب . وفيما يلى تقسيم هذه المحاورة الكبرى حسب الموضوعات[1] :

الكتاب الأول : عبارة عن نوع من التمهيد ، يتم فيه طرح مشكلة العدالة ، بمصطلحات مبسطة ، كما تناقش فيه الاعتراضات الموجهة إلى مفهومها الصحيح ، ونقض الآراء الشائعة حول مفهوم العدالة .

الكتب (٢ ، ٣ ، ٤) : يتم فيها تحديد مفهوم العدالة عن طريق دراستها فى مستوى أكبر ، وهو الدولة ، أو المدينة الفاضلة ، التى تعتبر صورة مكبرة للإنسان الفاضل . وبما أن هذه المدينة لم توجد فى التاريخ ، ولا هى كائنة فى الواقع ، فلا بد من اقامتها فى الخيال .

الكتب (٥ ، ٦ ، ٧) : وتجرى فيها دراسة تفصيلات نظام المدينة الفاضلة ، ووضع نظام كامل لتربية حكامها ، وتقديم الضمانات الكافية لاستقامة حراسها .

الكتابان (٨ ، ٩) : لكن مزايا العدالة لا تظهر تمامًا إلا إذا عارضناها بالشرور الناجمة عن نقيضها ، وهو الظلم . وإذن فلا بد من وصف المدينة ، أو المدن الظالمة ، والوقوف على الأسباب التى تؤدى بهذه المدن إلى الانهيار الكامل . ويلاحظ أن النفس الإنسانية تحتوى على هذه الأسباب ، وتؤدى إلى نفس النتائج .

---

(١) انظر : La Republique, Introd . par R. Baccou .

الكتاب العاشر : وبما أن العدالة لا تنفصل عن العلم ، فلا بد من ادانة الشعر والفنون التى لا تظهر لنا من الأشياء سوى صورتها المشوّهة . وتخدعنا بالتالى عن وجودها الحقيقى ، إن الحكمة هى طريق السعادة فى هذا العالم ، والنفس العادلة سوف تلقى بعد الموت جزاءً يليق بطبيعتها ، وهى صاعدة فى طريق عالٍ نحو مصيرها الخالد .

تحليل محاورة الجمهورية :

يدير أفلاطون حوار « الجمهورية » بين سقراط كالعادة ، وبين مجموعة من الأصدقاء ، والشخصيات التاريخية ، فى حضور بعض الأشخاص الآخرين ، الذين يتابعون الحوار بين المتحدثين دون أن يشتركوا فى الحديث[١] .

وأول ما يلاحظ هو عتاب كيفالوس العجوز لسقراط من انقطاعه عن زيارته ، وهو فى تلك السن المتقدمة ، واعتذار سقراط عن ذلك ، مع تصريحه برغبته فى تلك الزيارة ، وأن محادثته للكهول تسعده كثيرا ، لأنه يعدّهم سائحين أتمّوا رحلة ، قد يكون عليه أن يقوم بها[٢] .

ويستمر العجوز فى وصف حالة الشيخوخة : عيوبها ومزاياها وإذا كنا جميعا نعرف عيوبها ، فإن أهم مزاياهاتتمثل فى أنها تتصف بالهدوء والحرية ، فعندما ترخى العواطف قبضتها ، عندئذ نتحرر ، لا من قبضة سيد واحد مخبول فحسب ، كما قال سوفوكليس ، وإنما من قبضة أسياد عديدين[٣] .

كان كيفالوس العجوز ثريًّا . وعندما سأله سقراط عن مصدر ثروته : أهو الكسب أم الميراث ، بناء على ما لاحظه عليه من أنه لا يقيم وزنًا كبيرًا للمال ، على

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٤ .
(٢) السابق ، نفس الصفحة .
(٣) السابق ، ص ٥ .

عكس الأثرياء الذين لا همَّ لهم إلا جمع الثروة ، وإطراء الثراء ، وبذلك تغدو صحبتهم مكروهة ، أجاب :

إن قدرتى على كسب المال وسط بين قدرة أبى وجدى . إذ أن جدى ، الذى أحمل اسمه ، قد ورث من الثروة ما يعادل ما أملكه الآن تقريبا ، وضاعفها عدة مرات ، غير أن أبى قد أنقص هذه الثروة عما هى عليه الآن . وسأشعر بالرضا لو خلفت لأبنائى أكثر قليلًا ، وليست أقل مما تلقيت[1] .

وينتقل سقراط إلى سؤال آخر أهم ، فيقول له : ما الذى تظنه أكبر غُنمٍ جنيته من ثروتك ؟[2] .

عندئذ يأخذ الحوار مجرى أكثر جدية ، وينتقل من المستوى الشخصى إلى مستوى الأفكار العامة ، والتجارب الإنسانية الشاملة . يقول العجوز :

« إنه شيء لا أتوقع أن يقتنع به الآخرون بسهولة . إذْ أننى أودّ أن أنبئك يا سقراط أن المرء عندما يحسّ أنه أصبح على شفا الموت ، فإن ذهنه يحتشد بمخاوف وهموم لم يكن يعرفها من قبل . كان فيما مضى يسخر من أساطير العالم السفلى ، والعقاب الذى يلحق المرء فيه على ما ارتكبه هنا من مظالم .. أما الآن . فتشعر نفسه بالقلق خوفًا من أن تكون هذه القصص صحيحة ، وهكذا يزداد اهتمامًا بهذه الأمور ، إما عن ضعفٍ لتقدمه فى السن ، وإما لاقترابه من ذلك العالم الآخر ، وتتراكم الشكوك والمخاوف فى نفسه ، فيبدأ فى التفكير ، وفى تذكر ما قد يكون قد ألحقه بالآخرين من أضرار . فإذا وجد أن موازينه قد ثقلت ، فإنه يفزع من نومه مرارًا كالطفل ، وتمتلىء رأسه بنذُرُ الشر المظلمة . أما مَنْ لم يحمل وزرًا ، فإن الأمل الجميل هو الذى يتعهده بالرعاية فى كهولته – على حد تعبير بندار الخلاب – حين قال :

« إن الأمل ليسعى إلى نفس مَنْ يعيش عادلًا قديسًا ، وهو الذى يتعهده ويرعاه فى كهولته ، وهو رفيقه فى رحلته – إنه الأمل الذى يبدد بقوة طاغية ما فى

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٦ .

(٢) السابق ، ص ٧ .

نفس الإنسان من قلق »[١] .

إن أكبر ما فى الثراء من غنم ، لا أقول للجميع ، ولكن للعقلاء من الناس ، هو أن الثرى لا يحتاج إلى خداع الآخرين أو غشهم ، لا عامدًا ولا مرغما ، ولا يهمل تقديم القرابين إلى الآلهة ، أو سداد ديونه للناس . وهكذا يرحل إلى العالم الآخر وقد تخلص من هذه المخاوف . ولا شك أن للثراء فوائد كثيرة أخرى ، ولكن موازنة مزاياه العديدة كفيلة بأن تقنع كل عاقل بأن هذه أعظمها »[٢] .

وهنا يسأل سقراط السؤال الأساسى فى المحاورة كلها ، وهو : لننظُرْ فى هذه الفضيلة ذاتها ، أى العدالة ، ما هى ؟

ثم يأخذ هو نفسه فى الإجابة على ذلك إجابة سريعة ، فيقول :

أهى الصّدق فى القول والوفاء بالدين فحسب ؟ ثم ينتقض هذا التعريف قائلا : ألا ترى معى أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونان صوابًا أحيانا ، وخطأً أحيانا أخرى ؟

لنفرضْ أن صديقا قد أودع لدىّ أسلحة ، وهو فى كامل قواه العقلية ثم أراد استردادها ، بعد أن أصابه مسٌّ من الجنون ، أترانى ملزما بردها إليه ؟ لن يقول أحد إننى ملزم بذلك ، أو إننى أكون على حق لو فعلت ذلك ، كما أن أحدا لن يعتقد بأن من واجبى قول الصدق لمن كان فى مثل حالته »[٣] .

وبعد أن ينصرف المناقش الأول لسقراط ، يحل محله آخر هو بوليمارخوس ، الذى يؤكد أن العدالة هى إعطاء كل ذى حق حقه .. لكن سقراط لا يوافق على ذلك قط . فليس من المشروع أن نعطى أعداءنا حقوقهم . وهنا يخصص المخاطب تعريف العدالة بأنها عبارة عن تقديم الخير إلى الأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء[٤]

---

(١) نود أن نلفت النظر هنا إلى فكرتين وردتا فى حديث العجوز كيفالوس . أولاهما فكرة العقاب الموجود فى العالم السفلى بعد الموت ، والثانية فكرة ثقل الموازين المتعلقة بالجزاء الأخروى. وكلتا الفكرتين من عقائد الخلود عند قدماء المصريين ، التى انتقلت إلى الإغريق ، وأصبحت فيما بعد جزءًا من عقائدهم .

(٢) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٧ .

(٣) السابق ، ص ٨ .

(٤) السابق ، ص ٩ .

لكن سقراط يعترض على هذا التعريف كذلك ، منبها إلى أننا لا نعرف – دائما – أصدقاءنا من أعدائنا الحقيقيين ، وإذا عرفنا أصدقاءنا بصفة عامة ، فإننا كثيرًا ما نخدع فى أصدقاء الظاهر ، وأصدقاء الباطن أو الحقيقة ، ثم هل من واجب العادل أن يلحق الأذى بأحد[1] .

عندئذ يتدخل مناقش آخر ، يتميز بالغضب من تلك الطريقة المتفرعة فى الحوار ، وهو تراسيماخوس ، الذى يهاجم سقراط ، ويعلن رأيه بوضوح ، قائلا : إن العدالة ليست إلا صالح الأقوى[2] .

وبهدوء يتدخل سقراط محاولًا فهم معانى الكلمات ، ومدى شمولها فى الانطباق على كل المعانى المحتملة للتعريف أم لا .. فمثلًا : إذا تصورنا شخصًا يمارس المصارعة ، ويجد أكل لحم البقر صالحًا ، فهل يصبح أكله فى غير صالح الضعفاء ؟ وهنا يبدو ضعف التعريف للوهلة الأولى ، لكن سقراط يستمر فى تفنيده قائلا :

إن أنواع الحكم تتباين فى الدول ، فمنها حكم الطاغية ، ومنها الديمقراطية[3] ، ومنها الأرستقراطية . وبما أن الحاكم دائمًا هو الأقوى ، فإن نوع حكمه هو الذى سيعتبر فى صالحه ، مع أنه فى الوقت نفسه ، ضد مصلحة أتباع الأنظمة الأخرى[4] .

وإذا ما تصورنا أن الحكام هم دائمًا الذين يضعون القوانين التى فى صالحهم ، وأنه على الرعية أن تطيع هؤلاء الحكام .. فما الذى يمنع من احتمال خطأ الحكام فى وضع القوانين . وإذا ما حدث بالفعل خطأ ، فسوف تطيع الرعية حينئذ الحكام

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ١٢ .

(٢) السابق ، ص ١٦ ، ١٨ .

(٣) للديمقراطية عند أفلاطون مفهوم يختلف عما نفهمه الآن . فهى تعنى الحكم الذى يسمح فيه بأكبر قدر من الحرية لجميع المواطنين ، إلى الحد الذى يمكن لكل فرد فى الدولة أن يتصرف تبعًا لقانونه الخاص ، الذى يتفق مع حريته . وقد هاجم أفلاطون هذا النوع من الحكم الفوضوى . ووصف دولته بأنها « سوق للدساتير » . انظر الجمهورية ، ص ٣٠٦ .

(٤) السابق ، ص ١٩ .

فى أمر خاطىء ، وهنا يتبيّن أن العدالة غير متوافرة على الإطلاق .

بل ألا يحدث أحيانًا أن يطلب الحاكم من الرعية مزيدًا من الضرائب ، فيجهد الناس أنفسهم فى جمعها له ، وهم ساخطون من حكمه ، ومتحينون الفرصة للإطاحة به .. فهل يمكن القول حينئذ بأن هذا الحاكم يحكم بما فيه مصلحته . أم أن العكس هو الصحيح تماما[1] .

وينتهى سقراط من أنه لا يوجد علم أو فن يتجه لصالح الأقوى أو الأرفع ، وإنما لصالح موضوعه ، أى الأضعف فحسب . فالطبيب لا يعمل لصالح الطب ، وإنما لصالح الجسم ، بل إنه ما من طبيب يستهدف صالحه هو ، من حيث هو طبيب ، فيما يصفه من دواء ، وإنما هدفه صالح المريض . إذْ أن الطبيب الحقيقى هو بدوره حاكم ،ورعيته جسم الإنسان ، وليس جامع مال فحسب[2] .

وإذن فما من أحد ، أيا كان نوع الحكم الذى يمارسه ، يستهدف دائمًا صالحه الخاص ، من حيث هو حاكم ، وإنما هو يستهدف دائمًا صالح رعيته ، أو كال فنه . فالرعية هى غايته . وهى وحدها التى يستهدفها فى كل ما يقول ويفعل[3] .

وهنا يثور اعتراض لا شك فى قوته ، وهو أن الراعى إنما يرعى غنمه وماشيته إلى أن يكتنز لحمها ، دون أن يكون له غاية فى صالحها هى ، فهى إذن لمصلحته بالدرجة الأولى[4] . لكن سقراط يتخلص بلباقة من هذا الاعتراض ، فيوضح الفرق بين الراعى المخلص لعمله ، وبين من يقوم بهذا العمل من أجل غرض آخر . وعلى ذلك ، فإن الحاكم الصحيح لا ينظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة ، وإنما يرعى صالح رعيته[5] .

أما بالنسبة إلى الحاكم الظالم الذى يعمل لمصلحته الخاصة ، ويسخر رعيته لأغراضه الشخصية فقط ، دون مراعاة لأحوالهم ، فقد يبدو أنه هو الرابح ، بينما

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٢٠ .
(٢) السابق ، ص ٢٤ .
(٣) السابق ، نفس الصفحة .
(٤) السابق ، ص ٢٥ .
(٥) السابق ، ص ٢٦ .

هو فى الحقيقة خسران . إن الظلم مهما أتى لصاحبه بالعديد من المكاسب لا يمكن أن نعتبره فضيلة ، بل إنه جهل ورذيلة . وهو ينتهى دائمًا بتدمير صاحبه ، بعد أن يدمر الآخرين . ويكفى أن نشير إلى أن الظالم يسعى إلى أن يتعدى على أمثاله ، وأضداده أيضا ، أما العادل فإنه لا يعتدى إلا على أضداد فقط[1] .

إن الظلم يخلق الإنشقاق والبغضاء والتشاحن بين الناس . ولنتخيلْ مجموعة من الأشرار اجتمعوا على النهب واللصوصية ، ألا يحدث دائمًا أن يدبّ بينهم النزاع على اقتسام الغنائم أو الرئاسة .. إلخ . أما العدل فإنه ينشر الود والإخاء بين أصحابه ، وبين من يتولون شئونهم[2] .

كذلك فإن الظلم داخل الإنسان الفرد ليس إلا تنازعًا بين قواه المختلفة ، والمتصارعة دائمًا فيما بينها ، بحيث يجعله أولًا عاجزًا عن القيام بأى عمل ، مادام يبعث الشقاق فى نفسه ، ويحيله ثانيًا عدوًا لنفسه وللعادلين . وهكذا يتضح أن الإنسان العادل أقدر على العمل المنتج من الظالم ، وأن الظالم عاجز عن القيام بأى عمل ، وخاصة إذا كان هذا العمل يقتضى نوعًا من التعاون مع الآخرين[3] .

فإذا قيل إن فى وسع الظالمين ، على الرغم من ظلمهم ، أن يقوموا سويا بأعمال كثيرة ، لأكدنا أن هذا خطأ تماما . إذْ لو كان شرهم كاملًا لأطبق كل منهم على الآخر ، ولابد أن لديهم بقية من عدالة ، منعتهم من أن ينقضّ كل منهم على الآخر ، كما ينقضون على ضحاياهم . فهم فى أعمالهم إنما كانوا نصف أشرار ، إذْ لو كان شرهم مطلقا ، وظلمهم تاما لما أمكنهم القيام بأى عمل على الإطلاق[4] .

ثم إن لكل شيء وظيفة . وكماله يتمثل فى أدائه لهذه الوظيفة على أفضل نحو ممكن . فالعين وظيفتها الإبصار ، وهى لا تصير كاملة إلا إذا كان إبصارها على أفضل نحو ممكن . والنفس وظيفتها الحياة ، وكمالها فى العدالة ، بمعنى أنها ينبغى أن

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٣٥ .
(٢) السابق ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣) السابق ، ص ٣٦ .
(٤) السابق ، ص ٣٧ .

تدبر قوى الجسد على أفضل نحو ممكن . ولا شك فى أن الإنسان العادل يحيا حياة طيبة ، والظالم يحيا حياة سيئة ، وأن مَنْ يحيا حياة طيبة يكون راضيا وسعيدا ، والنتيجة أن العادل سعيد ، والظالم شقى[1] .

إلى هنا ينتهى « الكتاب » الأول من الجمهورية . لكن النقطة التى تظل معلقة ، هى الخاصة بماهية العدالة نفسها . وهذا ما يجعل « الكتاب » الثانى ضرورة تشد القارىء لمعرفة تفصيلات أخرى . والواقع أن أفلاطون يستجيب لهذه الضرورة حين يضع فى مواجهة سقراط أحد كبار المناقشين وأكثرهم حبا للنضال ، هو جلوكون .

ولا شك فى أن الكتاب الثانى من الجمهورية هو الذى يتضمن بالفعل بداية التصور المثالى أو الخيالى الذى وضعه أفلاطون لأفضل دولة يمكن أن تتحقق فيها العدالة ، وبالتالى تتوافر لمواطنيها السعادة المنشودة . يقول سقراط : « وهنا توسّل إلىّ جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قصارى جهدى ، ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثها ، وأحاول كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم ، وحقيقة الفوائد التى يجلبها كل منهما ، وهنا أخبرتهم بما أعتقده حقا :

إن لهذا البحث صعوبته وخطورته . وهو يتطلب حرصًا وتبصرا عظيما ، وما دمنا نفتقر إلى مثل هذا التبصر ، فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير فى بحثنا على مثل هذا النهج :

« هَبْ أن شخصًا قصير النظر طُلب إليه أن يقرأ حروفًا صغيرة عن بُعد ، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف فى مكان آخر بحجم أكبر ، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة ، وينتقل منها إلى الصغيرة ، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا .

فقال أديمانتوس : حسنًا جدا . ولكن كيف تطبق هذا المثل على مشكلتنا ؟ فقلت : سأخبرك الآن : إن العدالة ، وهى موضوع بحثنا ، إن كانت توجد فى

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٣٩ .

الفرد بوصفها فضيلة له ، فإنها توجد أيضا فى الدولة .

فأجاب : هذا صحيح .

– أليست الدولة أكبر من الفرد ؟

– أجل .

– إذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها ، لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا ، كما تتبدّى فى الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك فى الفرد . فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر ، ونقارن بين الاثنين .

– هذه خطة رائعة .

– فلنتخيلْ إذن دولة تنمو وتتكون أمامنا . عندئذ يمكنك أن تشاهد العدل والظلم وهما ينموان فيها .

– هذا حق .

– فإذا ما أتممنا ذلك ، كان من السهل علينا كشف ما نبحث عنه »[1] .

هكذا يسير الحوار طبيعيا لينقل الحديث من العدالة على مستوى الفرد إلى العدالة على مستوى الدولة ، التى تعتبر صورة مكبرة من الفرد . لكن هذه الدولة بما أنها لم توجد فى التاريخ القديم ، ولا هى كائنة فى الحاضر ، فإن على سقراط – المعبر دائما عن رأى أفلاطون – أن يتصورها ، أو يقيمها فى الخيال ، وهذا ما يتيح له أن يضع ما شاء من القوانين التى يرى أنها نموذجية لتحقيق العدالة بين المواطنين ، وبالتالى توفير السعادة لهم .

يقول سقراط : فى اعتقادى أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها . وهذا يتطلب بالضرورة أن يستعين الفرد بأشخاص آخرين لتلبية حاجاته المتعددة . وكل واحد من هؤلاء الأشخاص محتاج أيضا لغيره . وهكذا عندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا فى إقليم واحد نسمّى مجموع السكان . دولة[2] .

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) السابق ، ص ٥٤ .

وإذن فالأساس الحقيقى لقيام الدولة هو الحاجة . وللحاجة وجوهٌ متعدّدة أعظمها المأكل ، لأنه شرط الحياة والوجود ، وثانيها المسكن ، وثالثها الملبس ، وما شابهه ، وهذا يعنى أن يكون أحد الناس زارعًا ، والآخر بنّاء ، والثالث نسّاجا ، ولعلنا نضيف إلى ذلك حذّاء ، وصانعًا آخر للوفاء بحاجاتنا المادية .

إن هذا العدد الصغير ، المكوّن من أربعة أو خمسة أشخاص ، مناسب تمامًا لتكوين جماعة تكتفى بنفسها ، على أن يعمل كل واحد فيها من أجل المجموع ، ولا شك أن الناس مهيّأون بطبيعتهم إلى أعمال مختلفة ، وهناك من الفروق الكامنة فيهم ما يجعل كل واحد منهم صالحًا لعمل معين . وهذا العمل ينبغى أن يكون واحدًا ، لأن الشخص إذا قام بعملين أو أكثر تشتّت جهده ، ولم يتقن أيًا منها . فمن ذلك نستدل على أن انتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئًا واحدا هو الشيء الذى يصلح له بطبيعته ، فى الوقت المناسب ، وترك جانبًا كل ما عداه من الأمور[1] .

هكذا تبرز فكرة التخصص المهنى أو الحر منذ البداية فى جمهورية أفلاطون ؛ وهو يؤكدها بضرورة أن يحب كل شخص مهنته التى يمارسها ، حتى تتحقق له الإجادة فيها .

أما اتساع الدولة فأمر ضرورى . إذْ لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومنجله أو غيرهما من أدوات الزراعة ، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة . كذلك لا يستطيع البنّاء أن يصنع أدواته التى يحتاج إلى الكثير منها . ومثل هذا ينطبق على النسّاج والحذّاء . ولا بد أن نضيف إليهم رعاة للبقر والأغنام ، حتى يجد المزارعون ثيرانًا تحرث ، والبناؤون ماشية تجر ، والنسّاجون صوفًا أو جلدا .

وهنا يأتى موقع المدينة . وينبغى ألا تكون معزولة عن العالم لأنها ستحتاج بالضرورة إلى أشياء أخرى لا توجد فيها . والتجار هم الذين سيجلبون إليها هذه الأشياء من الدول المجاورة . لكن هؤلاء التجار لابد أن يذهبوا إلى الدول الأخرى ومعهم منتجات دولتهم . وهذا يعنى أن تنتج الدولة فيما يخصها أكثر من حاجاتها

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٥٥

الضرورية يمكنها أن تبادل ما تحتاج إليه من الدول الأخرى . وسوف يضطر التجار إلى السفر عن طريق البحر ، لهذا كان لابد من وجود ملاحين مهرة[1] .

لكن كيف يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ؟ لقد كان التبادل هو الهدف الرئيسى من إقامة هذه الدولة ، وبالطبع سيتم ذلك عن طريق البيع والشراء . وهذا يتطلب سوقا ، وعملة ، ووسطاء يسهّلون عملية التبادل بين البائعين والمشترين .

ثم يضيف سقراط : وفى اعتقادى أن هناك فئة أخرى ممن يعملون فى الدولة ، فئة لا يكاد يسمح مستواها العقلى بالاندماج فى الجماعة ، غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على أشق الأعمال . فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية ، ويتلقون أجرا عن جهودهم . ومن هنا أظن أنهم يسمون بالأجراء . وهؤلاء عنصر مفيد فى المدينة[2] .

لكن سقراط يتساءل : وإذن فأين العدالة والظلم فيها ، ومن أى النواحى التى اختبرناها ينشآن ؟

فيرد أديمانتوس : لست أتبيّن ذلك بوضوح ياسقراط . ولكن ربما كان فى تبادل الناس بعضهم مع بعض هذه الأشياء ، ولا يبدو لى أنهما يتمثلان فى أى شىء آخر .

فيقول سقراط : « قد تكون على حق . وعلى أية حال ، فالأجدر بنا أن نختبر تلك المسألة عن كثب ، دون أن نتهرب من بحثها .

فلنتأمل أولًا على أى نحوسيعيش الناس ، بعد أن نظمنا حياتهم على هذا النحو ؟

ألن ينتجوا قمحًا ونبيذًا ، ويصنعوا ملابس وأحذية ، ويبنوا بيوتا ؟ ألن يشتغلوا فى الصيف وهم أنصاف عراة دون أحذية ، ويلبسوا فى الشتاء ما يكفيهم من الملابس والأحذية ؟

إنهم سيصنعون من أجل طعامهم دقيقا وشعيرا يخبزونهما ، ويصنعون منهما

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٥٧ .

(٢) السابق ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

شطائر وأرغفةً ، يجلسون لأكلها إلى جانب قطعة من جذع شجرة ، أو أغصان ورقة نظيفة ، ويضطجعون على أسرّة مما يقطعونه من أخشاب ، فرشت بالقش أو أعواد الريحان ، وهم يولون مع أطفالهم الولائم ، فيحتسون النبيذ ، وقد اكتست رؤوسهم من الأزهار تيجانا ، ويسبحون فى أغانيم بحمد الآلهة . وهكذا يعيشون سويا حياة هنيئة ، مع حرصهم على أن يتحكموا فى عدد أطفالهم حسب مواردهم خشية إملاق أو خوف من الحرب »[١] .

وقد يبدو بوضوح أن مثل هذه الدولة تعيش فعلًا تلك الحياة الهانئة الوديعة ، مكتفية بما تنتجهُ ، راضية بما عندها ، لا يعرف التنازع إلى قلوب مواطنيها سبيلا . فلكل فرد منهم ما يحتاجه ، وعليه ما يؤديه ، دون إرهاق ودون تطلع إلى ما عند الغير أيضا .

لكن جلوكون يعترض بأن أهل مثل هذه المدينة إنما يعيشون على الكفاف فحسب . فأين متع الحياة المألوفة التى تمتلىء بالأثاث الفاخره ، والطعام المتنوع ؟

وهنا يرد سقراط منبهًا إلى أن هذه الأمور هى السبب فى نشأة الظلم بين الناس ، فيقول :

- «حسنا جدا . لقد فهمت . فموضوع بحثنا ليس إذن مسألة قيام الدولة ، وإنما الدولة المترفة . وربما لم يكن فى هذا البحث ضرر . إذ أن تأمل دولة كهذه يجعل من الأسهل علينا إدراك نشأة العدل والظلم ... وإذن فلنوسعْ دولتنا ،ما دامت الصورة الأولى الصحيحة لم تعد كافية »[٢] .

---

(١) السابق ، ص ٥٨ . ويلاحظ هنا الأسلوب الشعرى الجميل الذى وصف به أفلاطون حالة الدولة البسيطة ، التى تكتفى بإشباع حاجاتها الضرورية . وهو هنا يتفوق على هوميروس شاعر الإغريق الكبير ، من حيث روعة العبارة ، والخيال الشعرى اللذين هاجمه من أجلهما فى أعماله الأدبية .

(٢) السابق ، ص ٥٨ . ولا شك فى أن هذه نقطة أساسية فى تفكير أفلاطون . فالحاجات الأساسية لا يكاد البشر يختلفون فيها . ولو أنهم اقتصروا عليها لتحقق لمجتمعاتهم قدر كبير من الاستقرار ، والسعادة . لكن منشأ النزاع يكمن فى الرغبة فى امتلاك « الكماليات » الأخرى ، والتى يثير اقتناؤها لدى البعض حفيظة الآخرين ، فيسعون لاغتصابها ، ومن ثم يتولد الظلم ، وعدم الاستقرار .

ففى هذه الحالة – أى حالة الدولة المترفة – تحتشد المدينة ، وتمتلىء بعدد وافر من الناس لا يدعو إلى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية ، ومن أمثالهم : مختلف أنواع القناصة والصيادين ، والمقلدون الذين يختص بعضهم بالأشكال والألوان – يقصد المثالين والرسامين – وبعضهم بالموسيقى ، وهم الشعراء ومَنْ يصاحبهم من المغنين ومن الممثلين والراقصين ومنظمى المسارح وصناع مختلف أدوات الزينة للنساء . وسنضطر إلى زيادة عدد الخدم ، ولا إخالك تظن أننا لن نكون بحاجة إلى معلمين ، ومرضعات ، ومربيات ، ووصيفات ، وحلاقين ، وطباخين ، ورعاة للحيوان ، وهم الذين لم نكن بحاجة إليهم فى دولتنا السابقة[1] .

وكذلك فإن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء ألزم كثيرا من ذى قبل . ثم تصبح الأض التى كانت تكفى ساكنيها أضيق وأقل من أن تكفيهم ، وعندئذ نضطر للاعتداء على أرض جيراننا ، ويضطر جيراننا بدورهم إلى التعدى على أرضنا ، ما داموا استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة لشهوة التملك الجامحة .. وهنا تشن الحرب .

وهكذا يتعين علينا أن نوسّع نطاق الدولة إلى حد بعيد بإضافة جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ، ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتدٍ ، ويستولى على ما يملكه الأعداء .

نلاحظ إذن أن أفلاطون يضطر إلى أن يبحث أصول إقامة « الدولة المترفة » بعد أن رفض محدّثو سقراط صورة « الدولة القانعة » أو الدولة الفطرية ذات الحاجات البسيطة ، التى عرضها فى البداية .

وهذه نقطة جديرة بالعناية . فالذى يبدو من حديث سقراط يحمل قدرًا من التهكم على بعض فئات الدولة أو المجتمع التى تعمل عملًا ثانويا ، ومع ذلك يبدو أنها تأخذ كل الحقوق ، وكافة الامتيازات . فهى إذن دعوة إلى كل الدول أن تفرق جيدا بين طوائفها الأساسية ، وطوائفها التى تقوم بوظائف ثانوية . ومع

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٥٨ ، ٥٩ .

ذلك ، فإن هذه الوظائف الثانوية تصبح هى الأخرى ضرورية عندما تزيد الحاجة إليها ، وتصبح عادة مستقرة .

وعندما يقترح جلوكون أن يتولى المواطنون حراسة الدولة بأنفسهم بدلًا من تكوين جيش ، يرد سقراط بضرورة التزامه بالمبدأ الذى سبق أن أعلنه ، وهو أن كل إنسان ينبغى أن يتخصص فى عمل واحد ، حتى يتقنه . ومن هنا فقد قرر أن الحراسة أو الدفاع فن ينبغى إعداد الأشخاص المناسبين له إعدادًا محكمًا ، حتى نحصل منهم على أفضل عائد ممكن[1] .

وهكذا يبدأ أفلاطون فى وضع نظام لاختيار الحراس من بين أشجع الفتيان ، والفتيات أيضا ، ومن أكثرهم تضحية من أجل الآخرين ، ومن أقواهم بنية جسمانية . وأهم صفة فى الحارس أن يكون عنيفًا مع الأعداء ، وديعًا مع الأهل والأصحاب . فإن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضى أن يكون بطبيعته فيلسوفًا محبا للحكمة . وإذن فإن من أردناه أن يكون حارسًا صالحًا لدولتنا لابد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة[2] .

تلك إذن صفات الحراس . لكن كيف نعلم مثل هؤلاء الأشخاص ونربيهم ؟ لا شك أن بحث هذه المسألة يلقى ضوءًا على المشكلة التى هى فى نهاية الأمر غايتنا المنشودة . أعنى : كيف تنشأ العدالة والظلم فى الدولة ؟[3] . ولأن الموضوع حساس . فإن أفلاطون يُنطق سقراط بالعبارة التالية : « هيا بنا إذن ، لنطلق لخيالنا العنان ، ونمض ساعة فراغنا فى رواية هذه القصة ، قصة تعليم الحراس »[4] .

ليس هناك خير من التعليم الموروث ، الذى جرت عليه عادة العصور الغابرة ، وهو الرياضة للبدن ، والموسيقى للنفس . والموسيقى عند أفلاطون تشمل

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٦١ .
(٢) السابق ، ص ٦٢ وما بعدها .
(٣) السابق ، ص ٦٤ .
(٤) السابق ، ص ٦٥ .

الأدب ، أى رواية بعض القصص التى تستثير خيال الأطفال[1] . وهى التى يُبدأ بها قبل الرياضة . وبما أن الأمر يتعلق بكائن صغير ، رقيق ، هو الطفل ، فإن البدء بتكوين شخصيته يُعتبر من أهم الأمور[2] .

لذلك ينبغى أن نراقب جيدًا ما يلقى إلى عقل هؤلاء الصغار من قصص وحكايات مضادة تمامًا لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون . فينبغى أن تراعى الأمهات والمرضعات ما يلقين به إلى عقول الصغار من حكايات كاذبة ، لا تمت إلى الحقيقة بصلة ، أو حكايات غير هادفة ، تصور صراع الأبطال والآلهة . وأن يُعنين بتشكيل أذهان الأطفال بحكايات أخلاقية هادفة خيرًا مما يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن[3] .

ويستشهد سقراط ببعض النماذج على الأدب الذى ينبغى استبعاده من تربية النشء ، من الإلياذة والأوديسة . فمثلا عندما يوصف « الموت » على النحو التالى :

« كما تتهادى الوطاويط من كهف مقدس
بعد أن ينقطع الخيط الذى يربطها إلى الصخرة ،
وهى تطلق صراخًا حادا ،
وتتساقط بعضها فوق بعض ،
كذلك تفارق الأرواح الأرض فى صراخها المخيف »[3] .

أو :

« إن الروح لتفارق الجسم ،
وتهبط إلى الجحيم ،
نادبةً مصيرها الأليم ،
ومودّعة عهد الشباب والقوة »[4] .

---

(1) الجمهورية ، النص العربى ص ٦٦ .
(2) السابق ، ص ٦٥ .
(3) السابق ، ص ٧٧ .
(4) السابق ، نفس الصفحة .

كيف ننتظر من الصغار أن يقتحموا الأهوال – عندما يكبرون غير عابئين بالموت. وهنا يقول أفلاطون على لسان سقراط :

« علينا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء ألا يغضبوا إذا استبعدنا تلك الأقوال وما شاكلها ، لا لأنها تفتقر إلى الجمال الشعرى ، أو لأنها لا تلقى من الناس آذانًا صاغية – وإنما لأنها كلما زادت إيغالًا فى الطابع الشعرى قلّت صلاحيتها لأسماع الأطفال . والرجال الذين نودّهم أن يعيشوا أحرارًا يخشون الأسر أكثر مما يخشون الموت[١] .

وإذن فإن هجوم أفلاطون فى الجمهورية على الشعر والأدب لم يكن لذاتهما ، أى لعيوب ذاتية فيهما ، وإنما فى إطار دخولهما فى منهج تربية الحراس فى مدينته المثالية . وهذه نقطة هامة ينبغى الالتفات إليها ، عندما نناقش أفلاطون فى هجومه الشهير على كبار شعراء الإغريق .

وبالإضافة إلى مراقبة ما قد يتسرب لأذهان الصغار من حكايات ، لابدّ أن نمنعهم من عادة تلقى الهدايا ، وألا ندعهم يحرصون على جمع الأموال[٢] .

أما الموسيقى فلها أهميتها القصوى فى التعليم . ذلك أن الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل والتأثير فيها بعمق ، وهما يزينان النفس بما فيها من جمال ، وذلك إذا ما تم تعليمهما كما ينبغى ، على أنهما يقبحانها إذا أسيء تعليمهما . وفضلًا عن ذلك ، فالتعليم الموسيقى إذا أحسن أداؤه يتيح للنفس . أن يكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة ، فيتأثر بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها فى نفسه مسرورا ، فيجعل منها غذاءه ، ويغدو رجلا خيرا ، ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ، ويمقتها منذ نشأته ، قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله ، وعندما يكتمل لديه العقل يدركها ويتعرف عليها كأنها قريبة منه ، مألوفة لديه ، إذ أن ما تعلمه من الموسيقى ييسر له التعرف عليها[٣] .

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٧٧ .

(٢) السابق ، ص ٨٢ .

(٣) السابق ، ص ٩٧ .

إن الموسيقى هى السبيل إلى معرفة التناسق فى الكون ، والجمال فى الطبيعة . وهى تؤدى إلى الحب ، ولا شىء أعظم من لذة الحب . ومن الواجب إذن أن نحمى هذه العاطفة النبيلة من الجنون أو التهوّر المفرط . ينبغى أن تصبح حكيمة تتفق مع النظام والجمال . وإذن فعلينا أن نفرض فى الدولة التى سنبينها قاعدة هى أن على المحب أن يقبل محبوبه ، ويقترب منه ، ويمسّه كأنه ولده ، مستهدفًا غرضا شريفا ، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه . ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون فى علاقته مع ذلك الذى يعنى به ما يدع مجالًا للشك فى أنها قد تتطرف ، وتتجاوز هذا الحد ، حتى لا يرمى بسوء التربية وفساد الذوق[1] .

وبعد الموسيقى علينا أن نربى النشء تربية رياضية مع اعتقادنا أن الجسم ليس هو الذى يعطى النفس كمالها ، وإنما هى التى تضفى عليه هذا الكمال . فإذا اكتملت النفس بالموسيقى أصبحت الرياضة البدنية من مكملات الجسد ، وينبغى أن نحرم على الحراس الإفراط فى شرب الخمر ، حتى لا يفقدوا الوعى ، ويصبحوا فى حاجة لمن يحرسهم . كذلك لابد من وضع نظام للتغذية حيث أن هؤلاء الحراس ينبغى أن يجرى تدريبهم باستمرار ، وهم يبذلون فى ذلك مجهودًا ضخما ، ولكنه بسيط ، للإبقاء على صحة الجسم معتدلة[2] .

وهنا يتوقف سقراط ليعلن أنه من الخزى والعار أن يتفشّى المرض الناشىء عن الخمول والدعة ، تماما كما تنتشر المحاكم فى المجتمع لتفصل بين الناس . إن القضاء والطب ظاهرتان مرتبطتان – عنده – بفساد المجتمع . لأنهما يعبران عن تجاوز فى الاستخدام المعتدل لكل من الصحة والتصرف[3] .

إن منهج إعداد الحراس ينبغى أن يتسم بالاعتدال . فإذا كانت التربية البدنية لازمة ، لا ينبغى أن نفرط فيها ، كذلك فإن الموسيقى هى التى سوف تعمل على تهذيب أولئك الأشخاص الأقوياء البنية ، والذين كان من الممكن لولاها أن

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ، ص ٩٧ .

(٢) السابق ، ص ٩٩ وما بعدها .

(٣) السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

يتحولوا إلى وحوش ضارية تعصف بمن حولها . يقول أفلاطون على لسان سقراط : « ففى وسعى إذن أن أقول إن الله إنما وهب الإنسان فنى الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين : الشجاعة والفلسفة ، كيما يتم انسجامهما بقدر ما نشدهما أونرخيهما على النحو الملائم »[1] .

ننتقل بعد ذلك إلى اختيار الحكام . ولابد أن يكونوا من خيرة الحراس . يتوافر فيهم الذكاء والقدرة الخاصة ، وكذلك العناية الكبرى بمصالح الدولة . وإذن فسنختار من بين جميع الحراس ، أولئك الذين يبدون لنا ، بعد اختبارهم ، أكثر حماسة للقيام طول حياتهم بما يرونه نافعًا للدولة ، ويأبون أن يفعلوا بأى ثمن ما يتعارض والصالح العام . وهكذا يصبح من الضرورى أن نتتبعهم فى مختلف أعمارهم ، لنتأكد من حرصهم على تلك القاعدة ، ومن أن أى وعد أو أى وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة .

إن اختبار الحكام يتم على ثلاثة مستويات : فى المستوى الأول نعهد إليهم بالأعمال التى تعرضهم لنسيان مصلحة الدولة ، أو تؤدى بهم إلى الخطأ .. ثم ننتقى منهم من يظل يتمسك بها ، ومن يصعب اغراؤه ، بينما نستبعد من لم يكن كذلك . وفى المستوى الثانى : نعرضهم لأعمال مرهقة ، ومعارك شاقة ، ونلاحظ مدى وجود نفس الصفات فيهم . أما فى المستوى الثالث فيتم إغراؤهم بالسلطة والنفوذ ، ونلاحظهم وهم يتسابقون فيما بينهم[2] .

وكما يقود المرء الحصان القوى وسط الحلبة والضوضاء ليرى إن كان جبانا ، فكذلك ينبغى أن نلقى بمحاربينا فى صغرهم وسط أشياء مخيفة ، ثم نغمرهم بالملذات ، ونعجم عودهم خلال ذلك باختبار أقسى من ذلك الذى يختبر به المرء الذهب بالنار لنعلم إن كانوا يقاومون المغريات ، ويظلون على استقامتهم فى كل الظروف[3] .

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١١١ .
(٢) السابق ، ص ١١٢ .
(٣) السابق ، ص ١١٤ .

فإذا ما وجدنا منهم شخصا اجتاز – دون أن تشوبه شائبة – كل ما وضعناه له من اختبارات متتابعة فى طفولته وشبابه ورجولته ، فلننصبه حارسًا (حاكمًا) يرعى شئون الدولة ، ولنكلله بألقاب الشرف طوال حياته ، وبعد مماته ، ونخلد ذكراه بأفخم القبور ، والنُّصُب التذكارية[1] .

لكن كيف نجعل الحكام والمواطنين فى تلك المدينة يقنعون بمناصبهم أو بالطبقات التى ينتمون إليها ؟ هنا يلجأ أفلاطون إلى فكرة غريبة يحاول أن يبثها فيهم ، ويقنعهم بها ، آملا أن ترسخ مع مرور الزمن تصبح عقيدة لهم .

« سأقول لهم : يا أهل هذا البلد ، إن من الصحيح أنكم جميعا اخوة ، غير أن الله الذى فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب ، لهذا كان هؤلاء أنفَسَكم ، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة ، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس »[2] .

ولا نشك من جانبنا فى أن هذه نقطة ضعف فى تفكير أفلاطون ، وقد لجأ فيها إلى الأسطورة ليسد ثغرة هامة فى تصوره العام للدولة . ومن الواضح أنه كان يخشى من أن يصعد أحد من طبقة العمال والفلاحين إلى مستوى حكم الدولة ، وهذا تفكير ارستقراطى منغلق على نفسه ، لذلك حاول أن يقنع أبناء هذه الطبقة بأنهم مخلوقون من عنصر أدنى ، وعليهم بالتالى أن يرضوا بمكانهم المخصص لهم على الدوام فى المجتمع . وقد أحسّ هو نفسه بذلك ، فقال على لسان سقراط :

« والآن ، فلنترك نجاح قصتنا هذه للأجيال التى تتوارثها واحدًا من الآخر »[3] .

ونحن عندما ننقد أفلاطون فى تلك النقطة لا ننقده من وجهة نظر واقعية ، أى أننا لانحاسبه على ضرورة أن يطبق تصوره على الواقع ، وإنما من منطقه هو الذي يفسح لخياله العنان ، وكان بإمكانه أن يفتح الحدود بين الطبقات لإتاحة الفرصة

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١١٤ .
(٢) السابق ، ص ١١٥ .
(٣) السابق ، ص ١١٦ .

المواهب الفذة من أى طبقة كانت لكى تحقق دورها فى المجتمع .

أما فى مجال المحافظة على استقامة الحراس فى المدينة فإن أفلاطون يضع كافة الضمانات التى تحقق ذلك . ومنها بعد أن يتم تسليحهم : طاعة رؤسائهم ، واختيار أصلح مكان فى المدينة لإقامة معسكراتهم التى تكفل لهم السيطرة على المواطنين من الداخل ، إن كان فيهم مَنْ يثور على القانون ، وصد الهجمات من الخارج ، فى حالة تهديد الأعداء للدولة ، وأن يعيش هؤلاء الجنود حياة الجندية الحقيقية ، لا حياة رجال الأعمال . وعمومًا فلابد من اتخاذ كافة التدابير التى تحول دون سلوك الحراس فى المدينة على النحو الذى يحدث من كلاب حراسة القطيع ، إذا ما انقلبوا لافتراسه . فعليهم إذن ألا يسيئوا استخدام سلطتهم ، وبذلك يتحولون إلى سادة شرسين بدلًا من أن يكونوا حماة يقظين . والسبيل الوحيد لذلك هو التعليم السليم ، الذى يجعلهم يعاملون بعضهم بعضا ، وكذلك من يتولون رعايتهم بالحسنى[1] .

وهنا يعلن أفلاطون رأيه الشهير فى ضرورة حرمان طبقة الحراس من الملكية الخاصة ، فيقول : من الواجب ألا يكون لأى منهم شيء يمتلكه هو وحده ، إلا عند الضرورة القصوى ، وبعد ذلك ينبغى ألا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره . أما الغذاء الضرورى لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان فسوف يمدهم منه مواطنوهم ، لقاء خدماتهم بالكميات التى تكفيهم عاما واحدا بالضبط ، وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سويا ، ويعيشوا جماعة كالجنود فى ساحة القتال[2] :

أما الذهب والفضة ، فسنؤكد لهم أن لديهم فى نفوسهم على الدوام ذهبا وفضة وهبها الله لهم ، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم ، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهى بإضافة الذهب الأرضى إليه ، إذ أن ذلك الذهب الذى يتنافس عليه العامة كان مبعثا لشرور لا حصر لها ، على حين أن

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١١٧ .
(٢) السابق ، نفس الصفحة .

الذهب الذى يكمن فى نفوسهم من معدن نقى ، وأنهم وحدهم دون بقية المواطنين الذين ينبغى عليهم ألا يجمعوا مالًا ، أو يمسّوا ذهبا ، أو أن يأويهم والذهب سقف واحد ، أو أن يلبسوا حليا تزدان بها أجسامهم ، أو أن يشربوا فى أكواب من الفضة أو الذهب . ففى هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم ، وخلاص الأمة[1] .

ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولًا وبيوتا وأموالًا لتحوّلوا من حرّاس إلى تجار وزراع ، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ، ولقضوا حياتهم مبغِضين ومبغَضين ، خادعين ومخدوعين ، ولرهبوا أعداءهم فى الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم فى الخارج ، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية[2] .

عندئذ يتقدم أديمانتوس باعتراض قوى ، فيقول : بم تجيب يا سقراط إن اعترض عليك امرؤ قائلا إن حراسك لن يكونوا سعداء كل السعادة ، وأنهم هم أنفسهم سيكونون سبب تعاستهم ، إذ أنهم مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة لا ينالون من المجتمع أىّ نفع من ذلك النوع الذى يتمتع به غيرهم من حكام الدول : كتملك الأراضى الشاسعة ، وبناء القصور الجميلة الشامخة الحافلة بالأثاث المترف ، وتقديم القرابين ، إلى الآلهة بأسمائهم ، وتكريم ضيوفهم ببذخ ، وامتلاك الذهب والفضة ، فضلًا عن كل ما ينعم به أصحاب الثروات من متع[3] .

ويرد سقراط بأن هذا صحيح . بل يزيد عليه بأن هؤلاء الحراس لن يتقاضوا من أجر سوى قوت يومهم ، دون أن يضيفوا إليه مالا ، كما يفعل غيرهم من المرتزقة ، بحيث يعجزون عن القيام برحلة إلى الخارج يروّحون بها عن أنفسهم ، وعن تقديم الهدايا إلى العشيقات ، أو الإنفاق كما يشاءون فى وجوه متعتهم ، كما يفعل غيرهم – ممن نعدهم سعداء – لكننا لا نسعى قط لإسعاد طبقة الحراس ، بل إننا نستهدف من تأسيس دولتنا أن نكفل أكبر قدر من السعادة للدولة بأسرها : ولا شك فى أننا حين نضع هذه القيود على الحراس ، فإنما نجتث أحد أسباب

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٢) السابق ، ص ١١٨ .
(٣) السابق ، ص ١٢٠ .

الفساد ذات العواقب الوخيمة على الدولة[1] .

ويدرك أفلاطون أنه يترك بعض الثغرات . لذلك فإنه يعترف – على لسان سقراط – بأن الرجوع دائما للقاعدة العامة يحل كل المشكلات المحتملة ، ويقضى على العقبات التى قد تعترض بناء الدولة النموذجية . وهذه القاعدة تتمثل فى « التربية » . فطالما أحسن توجيهها ، كوّنت أناسًا أخيارا ، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل ، يغدون أفضل من كل مَنْ سبقهم ، وترتقى صفاتهم ، ومنها الصفات الموروثة[2] .

ويقول فى موضع آخر : إن الأثر الذى يتركه « التعليم » فى النفوس كفيل بأن يوجّه كل نواحى حياة المرء وجهة واحدة ، مثلما يجتذب الشبيه شبيهه[3] .

وهكذا يبدو أن أفلاطون يركز على بناء الأفراد الذين يمكنهم أن يصنعوا بأنفسهم حياة أفضل لهم ، ولمن يتولون أمرهم ، وذلك بدلًا من أن يغرقهم بالقوانين والقواعد وآداب السلوك ونظم المعاملات فإنه ليس فى وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على إقرار مثل هذه القواعد .

وإذن فعلينا أن نخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الأولى لنظام دقيق ، إذ أنه لو خرج لهو الأطفال على النظام لغدا من المستحيل عليهم أن يشبّوا فيما بعد رجالا يعرفون الواجب والفضيلة الصارمة[4] .

فإذا ما شبّ أطفالنا منذ نعومة أظفارهم على احترام النظام فى لهوهم ، وإذا ما غرست الموسيقى فى نفوسهم حب القانون ، على العكس من أولئك الذين أهملت تربيتهم ، لظل حب القانون متغلغلًا فى نفوسهم طوال حياتهم ، ولظل ينمو فيهم بلا انقطاع ، ويقوم كل اعوجاج تخلّف عن النظام القديم[5] .

وهكذا يهتدى هؤلاء من جديد إلى تلك القواعد التى تبدو أمورا ضئيلة القيمة

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٢) السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .
(٣) السابق ، ص ١٢٧ .
(٤) السابق ، نفس الصفحة .
(٥) السابق ، نفس الصفحة .

، والتى أهملها السابقون عليهم إهمالًا تامًا ، ومنها مثلًا : أن يعتاد المرء الصمت فى صغره فى حضرة الكبار ، كما يقضى الأدب ، وأن يقوم ليجلسوا هم ، وينهض إذا ما اقتربوا منه ، ويحترم أباه وأمه ، وألا ينحرف عن التقاليد فى مظهره العام ، كالطريقة التى يقص بها شعره ، وكملبسه ، وحذائه ، وكل ما يشبه ذلك من الأمور[1] .

ولاشك أنه فى وسع الناس، إذا ما أحسن تعليمهم، أن يهتدوا بأنفسهم إلى وضع أفضل القوانين الخاصة بشئون السوق، كالمعاملات بين البائعين والمشترين ،والعقود التجارية،والأمور المتعلقة بالسِّباب والقذف،وإجراءات رفع الدعوى فى المحاكم وتكوين القضاة وجباية الضرائب ودفعها فى الأسواق والموانى،وبقية الشئون المتعلقة بإدارة الأسواق وتنظيم الطرق،ومرور السفن،وماشاكلها[2] .

وهنا يسأل أديمانتوس : فماذا تبقّى لنا إذن أن نقوم به فى مجال التشريع ؟

فيجيب سقراط : لنا نحن ! لا شىء .. وإنما على أبوللو ، إله دلف ، أن يملى أول القوانين وأهمها وأجملها ، وهى تلك التى تتعلق بتشييد المعابد والهياكل وبعبادة الآلهة . وأنصاف الآلهة ، والأبطال عامة، وبدفن الموتى، والصلوات التى تجتذب بها قوى العالم الآخر .. فهذه أمور لاعلم لنا بها[3] .

ولا شك فى أن أفلاطون يفصل هنا فصلًا واضحًا بين الدين والدولة . ومن المهم الإشارة إلى عدم تعرضه لموضوع الدين كثيرا ، مكتفيا بأن يقول إن سلطة هذا الإله المستقر فى باطن الأرض – يعنى أبوللو – تمتد فى الشئون الدينية حتى تهدى البشر جميعا[4] .

ومع ذلك فإن الجزء الذى يتلو حديث الدين السريع فى الجمهورية هو الذى يتعلق بالفضائل الأربع الرئيسية فى الدولة ، وهى : الحكمة ، والشجاعة ،

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
(٢) السابق ، ص ١٢٨ .
(٣) السابق ، ص ١٢٩ .
(٤) السابق ، ص ١٣٠ .

والعدل ، والاعتدال . أما الإنسان الفرد فإنه يضمّ ثلاث قوى مختلفة هى : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوانية . وهى تنعكس بوضوح فى طبقات المدينة الثلاث على الترتيب المماثل : الحكام والحراس ، والعمال .

والواقع أنه فى « الكتاب الرابع » فقط من الجمهورية ، يبدأ مفهوم العدالة فى التبلور ، ويصبح هو : أداء كل جزء فى الإنسان الفرد لوظيفته دون الاعتداء على وظائف الأجزاء الأخرى . وفى المدينة نفس الشيء : أداء كل طبقة أو فئة لوظيفتها المخصصة لها دون تطلع إلى أداء وظائف الطبقات الأخرى[1] . ولا شك فى أن هذا الأداء المتخصص هو الذى يحقّق الانسجام المنشود بين الطبقات . والانسجام وجه من وجوه العدالة .

يقول أفلاطون : والعدالة لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة فحسب ، وإنما أيضا بأفعاله الباطنة ، وبما يختص به الإنسان ، وما يكون فيه قوامه . فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الآخرين ، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام ، ويسيطر على نفسه ، بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث فى السلم الموسيقى ، العليا والدنيا والوسطى ، وما قد يوجد بينها من أنغام . فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كلٍّ متوافق منسجم بحيث يجعل من كثرتها وحدة – يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه ، سواء فى ذلك جمع المال ، أو إشباع حاجاته الجسمية ، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية[2] .

ففى هذه الميادين ، ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذى يسهم فى تحقيق هذا التوافق فى النفس ويرى الحكمة فى العلم الذى يهدينا إلى مثل هذا السلوك . أما السلوك الظالم فهو عكس ذلك السلوك الذى يقضى على تلك

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٣٨ .

(٢) السابق ، ص ١٥٣ .

الحالة المنسجمة . ومن الطبيعى أن يكون الجهل هو الذى يؤدى إلى مثل هذا السلوك[1] .

وهنا لابد أن نعترض على أفلاطون . فهو يُحكم « التطابق » بين الفرد والدولة ، ثم يحاول بعد ذلك أن يقيم على نتائج هذه المطابقة بناء متكاملا . وإذا كانت أجزاء النفس تطيع بعضها بعضًا بالطبيعة ، فليست هذه « الطبيعة » مبررا لطاعة طبقات المجتمع بعضها بعضا . إن النظام الاجتماعى لا شك فى أنه مختلف عن نظام الإنسان الفرد . وكان من الواجب أن يبحث فى حركته وسكونه وحده ، دون الاعتماد على تكوين الإنسان الفرد . إن الخطأ يكمُن – فى رأينا – فى أن أفلاطون بدأ (بالتشبيه) بين الدولة والفرد ، ثم أخذ فى استخلاص نتائج (حقيقية) من هذا التشبيه .

وينتهى الكتاب الرابع من الجمهورية بفقرة تحدّد أن عدد الدول خمسة ، كما أن هناك نفوسا إنسانية تقابلها . أما الدولة الأولى (العادلة طبعا) فهى دولة يحكمها : إما فرد واحد فتسمى ملكية ، أو مجموعة أفراد تلقوا كلهم نفس التعليم فتسمى أرستقراطية[2] .

وبدلا من أن يستمر الكتاب الخامس فى عرض الأنواع الأربعة الأخرى ، يتوقف سقراط ليناقش وضع المرأة فى الدولة . وهو يبدأها بقوله : إن أول ما ينبغى أن نتفق عليه مسألة إمكان تحقيق أفكارنا أو استحالته . ومن الواجب أن تعرض هذه المسألة أمام الجميع ، الهازل منهم والجاد ، لنرى إن كانت الطبيعة البشرية للمرأة تسمح لها بمشاركة الرجال فى أعمالهم ، أم أنها عاجزة عن القيام بأى عمل من هذه الأعمال ، أو هى تستطيع القيام ببعضها ، ولا تستطيع القيام بالبعض الآخر ، وتحت أى هذه الفئات تندرج الخدمة العسكرية[3] .

والخلاصة أن المرأة لا تختلف فى أدائها للعمل ، أى عمل ، عن الرجل فى

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) السابق ، ص ١٥٦ .

(٣) السابق ، ص ١٦٢ .

شيء . وإذا كانت الطبيعة قد جعلتها تلد الأطفال ، بينما ينجب الرجل ، فهذا هو الخلاف الوحيد ، لكنه غير مؤثر فى إمكانيتها لأداء كل ما يؤديه الرجل من أعمال فى المجتمع . ويتساءل بحسم :

فلنطلب إلى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هى الوظيفة أو العمل الذى يوجد فى الحياة المدنية، والذى تختلف فى أدائه طبيعة الرجل والمرأة، وتتباين قدرتهما ؟ ![1] .

وكما يوجد الموهوبون بين الرجال فى مختلف الأعمال والفنون ، فكذلك الحال فى النساء ، منهن الموهوبات فى الطب ، أو الموسيقى ، أو الرياضية البدنية أو الحرب . ولا شك فى أن هناك نساءً جديرات بحراسة الدولة ، وأخريات غير جديرات بذلك . فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم ، لأن قدرتهن تؤهلهنّ لذلك ، ولأنهن يتشابهن فى طبائعهن مع أولئك الرجال[2] .

وإذا كانت مساواة المرأة بالرجل فى أداء أى عمل فى المجتمع تعتبر عقبة أولى ، صرح أفلاطون بأنه تجاوزها[3] ، فإن العقبة الثانية ، وهى التى لقى بسببها هجوما شديدا من كل الدارسين حتى اليوم ، كانت هى التى يقول عنها :

« إن نساء محاربينا يجب أن يكنّ مشاعًا للجميع : فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع راجل بعينه منهم . وليكن الأطفال أيضا مشاعا ، بحيث لا يعرف الأب ابنه ، ولا الابن أباه »[4] .

والواقع أن المستمعين قد دهشوا لهذه الفكرة ، فقال مخاطب سقراط :

– الحق أن إقرار هذا القانون أصعب من إقرار سابقه ، وكذلك إثبات إمكان تحقيقه ، ومدى ما يرجى منه من فائدة[5] .

ويحاول أفلاطون أن يبيّن فائدة هذه الفكرة – التى يحصر تطبيقها فقط على

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٦٥ .
(٢) السابق ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ .
(٣) السابق ، ص ١٦٩ .
(٤) السابق ، نفس الصفحة .
(٥) السابق ، نفس الصفحة .

طبقة الحراس—في أن التزاوج العام بين أفراد هذه الطبقة رجالا ونساء سوف ينتج سلالة قوية يعهد بتربيتها إلى هيئة تتولى شئونها . ومن الواجب أن يعنى هؤلاء الموظفون بأبناء صفوة المواطنين ، ويعهدوا بهم إلى مربيات يقطنّ وحدهن مكانًا خاصًا في المدينة . أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة ، وأولئك الذين يولدون ، وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين ![1] .

وهنا أكثر من نقطة ضعف في تصور أفلاطون . فقد حرم « صفوة المواطنين » – على تعبيره – من حق تكوين أسر خاصة بهم . كما أباح لهم أن يعيشوا في حياة بهيمية لا يقره عليها أي عرف أو قانون ، وخاصة من الناحية الأخلاقية ، وأخيرًا فإن رفضه للأطفال المشوهين بدلًا من رعايتهم والعناية بهم يعتبر نقطة سوداء في ذلك البناء المثالي الذي حاول أفلاطون أن يقيمه بالاعتماد على خياله الخصب !

وقد يقال إن الهدف النهائي الذي يسعى إليه أفلاطون هو نزع العداوة والتنافس المقيت من صدور طبقة الحراس ، حتى لا يختلفوا ، ويتصارعوا ، ويدمر بعضهم بعضا من أجل بعض المقتنيات . ولهذا كله ماله من أضرار بالغة على أمن الدولة وسلامتها . لكن الوسيلة لهذا الهدف النبيل ينبغي على الأقل أن تكون نبيلة . وما الذي يمنع من تكوين الأسر ، وحرية الملكية الخاصة في هذه الطبقة ، إذا ما تم تعليمها تعليما جيدا ، وبذلت في تربيتها جهود متتابعة ، بحيث يكون لها من أنفسها وازع ، قبل أن يكون لها من القوانين التي تحكمها رادع .

ويحاول أفلاطون أن يبرر هذه الوسائل بالهدف النهائي من عمله ، قائلا إن مثل هذه الدولة – التي يسعى لإقامتها – أشبه بفرد واحد . فعندما يشعر المرء بألم في إصبعه مثلا ، فإن المجموع – الذي يكونه الجسم والنفس ، والذي يخضع لمبدأ واحد يحكمه – يشعر بنفس الألم ، ويتألم الكل مع العضو الجريح ، وهذا ما ينبغي أن يكون ، إن كان تنظيم الدولة سليما[2] .

---

(١) الجمهورية ، النص العربي ص ١٧٢ ، ١٧٣ .
(٢) السابق ، ص ١٧٦ .

وبعد أن يصف أفلاطون مسلك المحاربين ، ويحاول أن يضع بعض قواعد الحرب[1] ، ينتقل إلى ما يطلق عليه « الموجة الثالثة » – على اعتبار أن الموجتين الأوليين كانتا هما : « المساواة بين المرأة والرجل » ، و « إلغاء الأسرة » ، وهذه الموجة هى التى تتمثل فى « حكم الفلاسفة ، وهو يعلنها فى عبارات قوية ، شاعرا بمدى ما فى رأيه من مخالفة للآراء الشائعة فى هذا الصدد ، فيقول :

« ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا فى بلادهم ، أو يُصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وما لم يحدث ، من جهة أخرى ، أن قانونًا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة .. ما لم يحدث ذلك كله فلن تهدأ حدّة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله »[2] .

لكن من هو الفيلسوف ؟ هو الذى يعشق الحكمة أو الحقيقة من كل وجوهها ، وهو مَنْ كان ميّالا دائما إلى تذوق كل المعارف ، عَكُوفًا على اكتساب العلم ، نَهِمًا إلى الاطلاع ، متأملا الأشياء فى ذاتها : أى هو الشخص الذى يتجاوز الأشياء الجميلة إلى الجمال فى ذاته ، والأمور العادلة إلى العدل فى ذاته . والخلاصة أنه الشخص الذى يمكنه أن يدرك ما هو أزلى وثابت ، فى حين يقف غيره عند ما هو حادث ومتغير[3] .

مثل هذا الشخص سوف تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به ، وسوف يجد فى ذلك كله لذة كاملة لروحه ، فلا يسعى إلى ملذات البدن ، كما أنه سوف يكون معتدلا ، لايستبد به أى نوع من الجشع ، فهو أبعد من أن يهتم بالأمور التى يسعى الناس من أجلها إلى المال والسلطان وينفقونه بسخاء عليها . وهكذا سوف نجد أنفسنا أمام إنسان معتدل ، مترفع عن الجشع وعن الوضاعة والغرور والجبن .

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ١٨٩ .
(٢) السابق ، ص ١٩٢ .
(٣) السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٤ .

وعندئذ لن يكون من الصعب التعامل معه ، كما أنه لن يكون ظالما .

وإذا اعترض على ذلك بأن أحكم الفلاسفة لا ينفعون الجمهور بشىء ، فليس الملوم عن عدم نفعهم هم الحكماء ، وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء . إذ أنه ليس من الطبيعى أن يتوسل القبطان – وهو الذى درس فن الملاحة – إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره ، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء . أما الأمر الطبيعى فهو أن يطرق كل من كان فى حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده ، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم فى حاجة إليه لكى يَدعوه يرشدهم مع أنهم فعلًا فى أشد الحاجة إلى خدماته[1] .

وعلينا أن نتوقع دائمًا من عامة الناس ، وممن يتملقون عواطفهم الدنيا ، هجومًا على الفلاسفة ، لأنهم يسيرون فى طريق مختلف تمامًا ، فهم يرغبون فى الوصول إلى حقائق الأشياء بينما لا يهتم العامة إلا بظواهرها فقط ، وهم يبحثون عن المعانى الثابتة بينما يقنع العامة بالأشياء المتغيرة[2] .

وهنا لابد من التفريق بين الفيلسوف الحقيقى الذى يتميز بسهولة التعلم وقوة الذاكرة والشجاعة وكبر النفس ، وبين من يتشبّه به ، ممن يدّعى الفلسفة ظاهرا ، وهو فى الحقيقة عارٍ من كل صفاتها السابقة . وهذا ما جعل تاريخ الفلسفة يحمل أحيانا بعض الأسماء التى لا يليق أبدًا أن تسجل فيه[3] .

ويصرح أفلاطون ، على لسان سقراط ، بأن الفلسفة الحقة إذا صادفت حكومة تتفق مع طبيعتها ، فعندئذ سيتضح أنها « إلهية » بحق ، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب[4] .

والواقع أن حديث أفلاطون الذى يتلو ذلك عن أفضل طريقة لتعليم الفلسفة للشباب ، والتفرقة بين الفلسفة الحقيقية وما يُظن أنه فلسفة – يتسم بقدر من

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٢١٣ .
(٢) السابق ، ص ٢١٤ .
(٣) السابق ، ص ٢١٥ وما بعدها .
(٤) السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

الحماسة ، ويبدو منه النقد العنيف للحالة الفكرية فى عصره . يقول : « إذا كانت الجماهير تنفر من الفلسفة ، فالخطأ فى ذلك راجع إلى الدخلاء الذين تغلغلوا فى صفوفهم غصبًا ، وانصرفوا إلى التشاحن والتصارع فيما بينهم ، واقتصروا على تبادل الإهانات الشخصية ، وهى أبعد الأمور عن مسلك الفيلسوف »[١] .

إن الشخص الذى يلتزم ذهنه حقائق الأشياء لا يتوافر له من الفراغ ما يجعله يهبط بأنظاره إلى أمور الناس ، ويشارك فى معاركهم ، ويمتلىء منهم حقدا وغلا . ذلك لأنه يتأمل أمورًا يسودها النظام والثبات ، ولا يسعى واحد منها إلى الإضرار بالآخرين ، وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل ، ومن هنا فإنه يسعى إلى محاكاتها والتشبه بها قدر استطاعته[٢] .

وهكذا فإن الفيلسوف الذى يحيا فى صحبة النظام الإلهى للعالم يغدو إلهيا منظما بدوره ، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر . وإن لم يكن فى استطاعته أن ينجو ، على الرغم من ذلك ، من تحامل الناس[٣] .

فإذا ما وجد نفسه مضطرًا إلى تشكيل طبائع الآخرين ، لا طبيعته الخاصة وحدها ، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعًا لما يتأمّله فى عالمه العلوى ، فهل تظنه سيكون لهم رائدًا فاسدًا فى تعليم الاعتدال ، والعدالة ، وغيرهما من الفضائل المدنية[٤] .

وعندما يوجه سؤال إلى سقراط عن كيفية رسم الفيلسوف لخطة حكم الدولة ، يجيب قائلا : إنه سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معدّ لرسم الصورة ، فيبدأ أولا بتنظيفها ، وهو أمر ليس باليسير[٥] . (ونحن نضيف من جانبنا : إنه ليس أيضا بالواضح !) فإذا تم هذا (؟) فسوف يبدأ بعد ذلك فى

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٢٢٧ .
(٢) السابق ، نفس الصفحة .
(٣) السابق ، ص ٢٢٨ . ويقارن هذا بوصف الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة .
(٤) السابق ، نفس الصفحة .
(٥) السابق ، نفس الصفحة .

وضع تخطيط عام للدستور متجها بأنظاره دائما إلى الطرفين : أعنى النموذج الذى يرسم منه ، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة ، والنسخة التى يحاول صنعها منه فى عالم البشر من جهة أخرى . وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية ، مثلما يمزج الرسام ألوانه ، يرسم صورة الإنسانية الحقّة مسترشدًا بذلك الأنموذج الذى أسماه هوميروس ، لدى من وجده فيهم من البشر باسم « النموذج الإلهى » . وهكذا تراه يمحو خطًا تارة ، ويضيف خطًا تارة أخرى ، حتى يصنع على قدر استطاعته أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة[1] .

ونعترف بأن هذه الفكرة تبدو لنا غامضة . وتصرح أيضا بأن أفلاطون عندما يجد نفسه أحيانا مضطرا لتقديم فكرة تفصيلية محددة المعالم ، يلجأ للتشبيهات البلاغية ، التى تضفى بالتأكيد على حديثه طابعًا جذابًا ومؤثرا ، لكنه خالٍ من المضمون الفكرى ، كما فى الفقرة السابقة . فهو يسرع بالمرور على فكرة « تنظيف المجتمع » قبل أن يبدأ الفيلسوف فى وضع القوانين الملائمة له . ولا يبين بالضبط ما هى هذه القوانين ، مكتفيا بأن يجعل المجتمع نموذجًا إلهيا ، أو كما قال عنه فيما بعد ، نموذجًا ترضى عنه الآلهة[2] .

ثم ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى تحديد مفهوم الخير باعتباره الهدف النهائى للمعرفة . وهو الدافع إليها فى نفس الوقت . ويتلو ذلك تحديد أربع حالات للمعرفة ، أرفعها العقل ، وثانيها الفهم ، وثالثها الاعتقاد ، ورابعها التخيل[3] .

ويبدأ الكتاب السابع من الجمهورية بأسطورة الكهف الشهيرة ، والتى يعود أفلاطون إلى تفسير كل رموزها . وهى تتلخص فى أن الناس لا يرون فى هذا العالم

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٢) السابق ، ص ٢٢٩ .

(٣) السابق ، ص ٢٣٠ وما بعدها . ويلاحظ أن التخيل عند الفارابى يأتى – على العكس من هنا – فى قمة سلم المعرفة ، لأنه هو الذى يتيح للإنسان الاتصال بالعقل الفعّال .

سوى ظلال الأشياء ظانين أنها هى الحقيقة ، فى حين أن هذه الحقيقة تبعد عنهم بمرحلتين . وأن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على مشاهدة الحقيقة مباشرة . ومن شاهد الحقيقة على هذا النحو يؤلمه جدا أن يعود لمشاهدة الظلال . ومن ثم فمن الواجب علينا ، ونحن نقيم دولة نموذجية ، أن نجبر هؤلاء الفلاسفة على رعاية باقى المواطنين وقيادتهم ، وأن نقدم لهم فى نفس الوقت أسبابًا معقولة لذلك ، فنقول لهم :

إنه لأمر طبيعى فى الدول الأخرى ألا يسهم أولئك الذين ارتقوا حتى وصلوا إلى مرتبة الفلسفة بنصيبهم فى شئون السياسة ، إذ أنهم قد رتبوا أنفسهم بأنفسهم رغمًا عن حكوماتهم ، فإذا ما تربى المرء بنفسه ، ولم يعد يدين بطعامه لأحد ، فمن العدل أن يأبى رد هذا الجميل لأى كائن[1] .

أما أنتم ، فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ، ومن أجل صالحكم أيضا ، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل فى الخلية ، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين ، وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة[2] ، فعليكم إذن ، كل بدوره ، أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين ، وأن تعوّدوا أعينكم رؤية الظلام ، إذ أنكم متى اعتدمت الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون ، وستعرفون كل صورة فى الظلام ، وتعلمون ما تمثله لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير . وهكذا يغدو دستورنا ، بالنسبة إلينا وإليكم ، حقيقة لا حلما ، كما هو حادث بالفعل فى معظم الدول الحالية ، حيث يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال ، ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم .. على

---

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٢٥٣ .

(٢) يلاحظ أن فكرة الجمع بين الفلسفة والسياسة تعتبر إحدى الأفكار الرئيسية التى طوّرها أفلاطون ، بدءًا من اتجاه أستاذه سقراط ، وهذه الفكرة تعتبر رد فعل لاتجاه الفلاسفة السابقين إلى البحث الفلسفى فى أمور تجريدية لا تمسّ واقع المجتمعات التى يعيشون فيها .

حين أن الدولة ، فى الواقع ، لا تكون خير الدول وأصلحها حكما إلا إذا تولى زمام الأمر فيها أزهد الناس فى الحكم ، بينما يحدث عكس هذا فى الدول التى يحكمها هؤلاء[١] .

أما منهج الدراسة الذى يتبعه هؤلاء الفلاسفة فيتلخص فى أنهم ، بعد اجتياز مرحلة الرياضة البدنية ، والموسيقى ، والتربية العسكرية ، يتعلمون علم العدد والحساب[٢] ، والهندسة[٣] ، والفلك[٤] . ويرى أفلاطون أن دارس هذه العلوم إذا ما وصل إلى فهم هذه العلوم وكشف ما بينها من صلات وروابط ، لأسهم ذلك فى اقترابه من الفلسفة عن طريقة تكوين نقدية يمكن أن يطلق عليها اسم ملكة الديالكتيك[٥] ، التى تصعد بالعقل إلى المبادىء الأولى . إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير ، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى ، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات ، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ماهو موجود ، لا على ظاهر ، ويظل ظافرًا إلى النهاية دون زلة واحدة[٦] .

وهنا لابد أن نشيد بعدة آراء لأفلاطون تتعلق بمنهج التربية . فهو يقول : من

(١) الجمهورية ، النص العربى ص ٢٥٤ .
(٢) السابق ، ص ٢٦١ .
(٣) السابق ، ص ٢٦٤ .
(٤) السابق ، ص ٢٦٧ .
(٥) تعنى كلمة ديالكتيك Dialctigue فى الأصل : فن الحوار والمناقشة ، ثم أصبح بعد ذلك يشير إلى (أ) البراعة فى المناقشة عن طريق السؤال والإجابة (كما كان الحال لدى سقراط) (ب) من تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع ، وبعبارة أخرى ، فن تصنيف التصورات لإمكان اختبارها ومناقشتها . وقد أصبح لهذا المصطلح معان محددة لدى كل من أرسطو ، ومفكرى العصور الوسطى ، ثم هيجل . أما عند أفلاطون فإنه يشير بصفة عامة إلى حركة الذهن الذى يرتفع من المحسوسات إلى الأفكار ، ومن الجمال الحسى إلى مبدأ الجمال ، ومن الغايات الفردية إلى العدالة المطلقة — انظر :
Lalonde, Vocabulaire technique et critique, pp. 225- 228.
(٦) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٧١ .

الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التى تمهّد لتعلم الديالكتيك فى سن الطفولة . ويجب أن نضفى على تلك الدروس صورة لا تنطوى على أى نوع من أنواع الإرغام . لأن تعليم الحر ينبغى ألا يتضمن شيئا من العبودية . فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرًا لا تؤذى البدن فى شىء ، أما العلوم التى تُقحَم فى النفس قسرًا فإنها سرعان ما تتسرب من الذهن[1] .

ويقول أيضا : وإذن فليس لك ، أيها الصديق الكريم ، أن تستخدم العنف مع الأطفال . وإنما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهواً بالنسبة إليهم ، وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية[2] .

ويتضمن برنامج إعداد الحكام تفصيلات أكثر وضوحًا . فهو يتعهّد الأطفال الأذكياء ذوى الذاكرة الجيدة ، والميول المتفتحة منذ الصغر ، متابعًا إياهم فى مرحلة الرياضة البدنية ، ثم التربية العسكرية ، ومكتشفا أكثرهم قدرة على التحمّل ، ثم يبدأ فى سن العشرين تلقينهم العلوم التى عرفوها منفصلة فى طفولتهم فى صورة متجمعة ، ليدركوا العلاقات القائمة بينها من ناحية ، والتى تربطها بالوجود الحقيقى من ناحية أخرى . وعندما يبلغ هؤلاء الشبان سن الثلاثين يأخذون فى تعلم الفلسفة لمدة خمس سنوات ، ثم يتحولون إلى بعض المناصب فى الدولة ليحتكوا بالواقع ، وليستكملوا تجاربهم الإنسانية . وإذا كنا فى كل مرحلة نصطفى خيرة هؤلاء الشبان ، أو الشابات (فالمرأة والرجل سواء فى هذا الإعداد) فإننا نخرجهم فى سن الخمسين ليتولوا بالتناوب شئون الحكم فى الدولة ، وليعدّوا من بعدهم جيلا آخر على شاكلتهم[3] .

وهنا يرد نص هام يصرح فيه أفلاطون بأن هذه الدولة – التى أطلق لخياله العنان فى رسم صورتها المثالية – قابلة للتحقيق . فهو يقول على لسان سقراط : .

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٧٨ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة . ويذكرنا هذا بنهج طاغور فى التعليم ، حيث كان يصحب تلاميذه إلى الحدائق العامة ، ويلقنهم المعلومات وهم بين أحضان الطبيعة ، وكأنهم فى رحلة .

(٣) السابق ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

« والآن ألا توافق على أن خطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام . وأنه إذا كان تحقيقها صعبا حقا ، فهو ممكن ، ولكنه لن يكون ممكنا إلا على النحو الذى حددنا ، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف ، أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم ، ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر ، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب ، وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه ، وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة فيتفانون فى خدمتها ، ويقيمون صرحها عاليا فى تنظيم مدينتهم »[1] .

وهنا نصل إلى الكتاب الثامن من الجمهورية . وفيه يحدد أفلاطون انهيار الدولة المثلى مستعرضًا أشكال الدول الأربع التى سبق أن أشار إليها فى نهاية الكتاب الرابع . فقد انتهى حتى الآن من رسم صورة الدولة المثالية التى أطلق عليها ملكية أو أرستقراطية . أما الحكومات الأخرى فهى :

– الحكومة المشهورة فى كريت واسبرطة ، وهى التى يمكن تسميتها بالتيمقراطية (حكم عسكرى مناضل) .

– والثانية فى الترتيب وفى المكانة تسمى بالأوليجاركية (حكم الأغنياء) .

– والثالثة عكس الثانية تماما ، وهى الديمقراطية (حكم العامة) .

– والرابعة حكومة الطغيان (حكم الفرد المستبد)[2] .

ويؤكد سقراط لمحدثيه أنه إذا كانت توجد خمسة أشكال من الحكومات فلابد أن هناك خمسة أنماط مماثلة لها من البشر : « وذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ من السلاسل ومن الأحجار ، وإنما من غلبة مواطنين لهم طباع معينه ، تجتذب معها المجتمع بأسره »[3] .

ويجرى الانتقال من حكم إلى حكم آخر أسوأ منه نتيجة لوقوع خلافات

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٨٣ وانظر :
Papadimitriou, la part du réel dans lutopie de platon, p.7,8.

(٢) الجمهورية ، ص ٢٨٧ .

(٣) السابق ، ص ٢٨٨ .

داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها . وبالتالى فلو أن الوفاق ظل مستتبا بينهم بما أمكن أن يحدث أى تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة (وعلى ذلك فإن أفلاطون لا يرى أبدًا أن الشعب قد يثور ضد حاكمه)[1] .

إن عدم تمكن الحكومة الأولى (الملكية أو الارستقراطية) من محافظتها على التوازن بين طبقات المجتمع هو الذى يؤدى إلى اختلاط هذه الطبقات ، وتداخلها بعضها فى بعض ، وينتج عن هذا الخلط تشتيت وتباين وتنافر يؤدى حتما إلى العدواة والحرب ، وتسود فى الغالب طائفة المحاربين ، وتنصرف طبقة العمال عن أداء مهمتها الأصلية فى الإنتاج ، ويتم استعباد بعض الطوائف المعارضة ، والتى كان ينظر إليها من قبل على أنها حرة وصديقة . ويميل مثل هذا المجتمع فى الغالب إلى الحروب ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل[2] .

مثل هؤلاء الرجال يكونون فى الوقت ذاته ذوى نهم للمال ، فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس ، غير أنهم يعبدونهما سرا . ذلك أن لديهم أقبية ومخابىء خاصة ، يحفظون فيها كنوزهم بعيدًا عن الأعين ، كما أن لديهم بيوتا يأوون إليها سرًا أشبه بالأوكار الخفية ، التى ينفقون فيها عن سَعَة على النساء ، وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه[3] .

كذلك فإنهم مقتّرون فى أموالهم لأنهم حريصون أشد الحرص على الأموال التى لا يستطيعون اقتناءها علنًا ، ولكنهم ، فى الوقت ذاته ، مبذّرون فى أموال الآخرين ، حتى يرضوا شهواتهم ، وهم يمارسون ملذاتهم سرا ، محاولين أن يتهربوا من القانون كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم ، ذلك لأنهم قد تربوا فى ظل الإرهاب لا الإقناع ، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية : ملكة الديالكتيك والفلسفة

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٨٩ .
(٢) السابق ، ص ٢٩١ .
(٣) السابق ، ص ٢٩٢ .

وآثروا تدريب البدن على تهذيب الروح[1] .

تلك هى الخصائص العامة للحكومة التيمقراطية . وهذه مهيّأة للانتقال سريعًا إلى حكومة يتولاها الأغنياء فقط ، دون أن يشاركهم الفقراء فى الحكم ، وهى ما يطلق عليه الأوليجاركية[2] ، وهى تحدث عادة نتيجة تكديس الأموال وتضخم الثروات ، وهنا يبدأ أصحابها فى البحث عن أوجه متعددة للإنفاق ، ويقومون بالتالى بتطويع القانون لصالحهم . ولما كان كل ينظر لجاره بعين الحسد ، فإن المنافسة تدبّ بين السواد الأعظم من الشعب فيصبحون جشعين للمال . وبمقدار سعيهم للحصول عليه ، يتناقص احترامهم للفضيلة والشرف ، وهكذا ينتهى الأمر بالمواطنين ، بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف ، غيورين عليه إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح ، فيتملقون الثرى ، ويعجبون به ، ويصعدون به إلى منصة الحكم ، بينما يحتقرون الفقير[3] .

والنتيجة أن المناصب سوف يشغلها الأكثر ثراءً ، وليس الأكثر كفاءة . كما أن مثل هذه الدولة سوف تنقسم إلى دولتين : واحدة للأغنياء والأخرى للفقراء . وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض ، وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع . وهناك نتيجة أخرى هى عجز مثل هذه شن أى حرب لأنها تسلح الشعب فهى تخشاه ، وإذا لم تسلحه فسوف يجد أفرادها أنهم قلة فى المعركة ، فضلًا عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب[4] .

ثم إن هناك نتيجة أسوأ من كل ما سبق ، وهى أن السماح للمرء ببيع كل ما يمتلكه ، وحصول غيره على ممتلكاته سوف يؤدى بهذا البائع المسكين إلى أن يصبح عقيما فى الدولة ، بعد أن لم يعد جزءًا منها : فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ، ولا بالجندى ، ولا بالفارس . وإنما تصبح صنعته الوحيدة أنه فقير معدم .

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٩٢ .

(٢) السابق ، ص ٢٩٥ .

(٣) السابق ، ص ٢٩٦ .

(٤) السابق ، ص ٢٩٧ .

وسيتحول بالتالى إلى متسوّل . ومن الواضح أنه فى أى مجتمع يوجد فيه متسولون ، لابد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ، ونشالون ، وسارقوا معابد ، وأشرار من كل نوع[1] .

أما الانتقال من هذا الحكم إلى الديمقراطية فإنما ينجم عن الجشع المفرط ، والسعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء . والواقع أن أولئك الذين يحكمون فى هذا النظام – لمّا كانوا يدينون بسلطتهم إلى الثروات الكبيرة التى يمتلكونها ، فإنهم يأبون أن يصدروا من القوانين ما يحدّ من إسراف الشبان ، ومن تبديدهم لثرواتهم وجلب الخراب على أنفسهم . ومن الواضح أن المواطنين فى أية دولة لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء ، وأن يتسموا فى الوقت ذاته بالاعتدال وضبط النفس . فمن الواجب إذن أن يضحّوا بأحدهما[2] .

وهكذا يحدث أحيانا فى الدولة الأوليجاريكية أن يدفع الحكام بغفلتهم وتركهم الحبل على الغارب للإسراف رجالًا صالحين إلى الفقر والعوز . على أن هؤلاء يظلون مقيمين فى الدولة ، وقد ملأ الفراغ حياتهم ، وكأنهم ذكور نحل قادرة على اللدغ ، مزودة بالأسلحة ، وإنْ يكن بعضهم غارقًا فى ديونه ، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين[3] ، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع فى المحنتين معا . ولما كان الحقد يملأ نفوسهم فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم ، وعلى بقية المواطنين ، ويتهفوا نفوسهم إلى الثورة[4] .

وكما أنه يكفى الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج لكى يتملكه المرض ، بل إن الأمراض قد تداهمه دون سبب خارجى ، نتيجة لاختلال الباطن فحسب ، فكذلك نجد هذه الدولة ، التى تعانى اعتلالًا مماثلًا ، تغدو لأتفه الأسباب فريسة المرض والحرب الداخلية ، فى الوقت الذى يستنجد فيه كل فريق

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) السابق ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(٣) يلاحظ أن أفلاطون قد أكدّ أكثر من مرة أن حالة الفقر تفقد الإنسان حق المواطنة لشعوره بعدم الانتماء إلى دولته . وهى فكرة غير صحيحة فى كل الأحوال ، لأنها تصدق على حالة الغنى أيضا .

(٤) السابق ، ص ٣٠٣ .

بمعونة من الخارج ، بل إن الخلاف قد ينشب أحيانًا دون أية معونة خارجية[1] .

وتسود الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم ، فيعتقلون بعضهم ، وينفون البعض الآخر ، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوى : بل إن الحكام فى مثل هذا النوع من الدولة غالبًا ما يُختارون عن طريق القرعة . وهذه بالفعل هى الطريقة التى تظهر بها الديمقراطية : إما بحد السيف ، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب[2] .

وأول ما يميز الحكومة الديمقراطية هو الحرية . وحيثما تسود الحرية يصبح فى وسع كل شخص أن ينظم طريقته فى الحياة كيفما يشاء . وعلى ذلك فإننا نجد فى هذا النوع من الحكومة تباينا بين الأفراد يفوق ما نجده فى أية حكومة أخرى . وهكذا يبدو أن دستورها خير الدساتير . إذ أن هذه الحكومة أشبه برداء مرصّع مختلف الألوان ، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع ، وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن فى نظر الكثيرين ، تمامًا كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلف ألوانه[3] .

ولأن هذه الحكومة بفضل الحرية التى تسودها تشتمل على كل أنواع الدساتير ، ويبدو أنه على المرء إذا كان ينشد نظامًا من نظم الحكم – كما فعلنا نحن – إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذى يروقه . فهى سوق للدساتير يتسنّى للمرء فيه أن ينتقى الأنموذج الذى يفضله[4] .

ومن الواضح هنا أن أفلاطون يقدم تصورا خاصا عن النظام الديمقراطى فى العالم القديم . ومنه يبدو أن الحرية كانت أوسع مجالًا مما هى عليه فى النظم الديمقراطية الحديثة والمعاصرة . كذلك فإن مبدأ التزام الفرد – فى الديمقراطية الحديثة – برأى المجموع ، أو خضوع الأقلية لرأى الأغلبية ، لم يكن موجودًا فى

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

(٢) السابق ، ص ٣٠٥ .

(٣) السابق ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٤) السابق ، ص ٣٠٦ .

النظام الديمقراطى الذى يصفه أفلاطون . وسوف يتضح ذلك ، على نحو أكثر تفصيلا ، من الفقرة التالية التى يقول فيها :

فى مثل هذا النظام ، لا يكون المرء مرغمًا على تولى أمور الحكم فى الدولة ، حتى لو كان قادرًا على الاضطلاع بها ، إن لم يكن راغبًا فى ذلك ، ولا يكون مضطرا إلى الحرب إذا حارب الآخرون ، ولا إلى المحافظة على السلام إذا حافظ عليه الآخرون ، ما لم يكن يريد السلام بالفعل . ومن جهة أخرى ، ففى وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه ذلك ، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم[1] .

وهكذا يحتوى نظام الحكم الديمقراطى على عناصر فساده : فهو يتساهل كثيرًا مع الأفراد ، ولا يحترم القانون العام ، ولا يقيم وزنًا للطريقة التى نشأ بها السياسى قبل أن يحكم الدولة ، وإنما يغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب . وبالجملة فإنه ملىء بالفوضى ومظاهر التنوع ، يقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين[2] .

ولعل أسوأ ما فى الحكم الديمقراطى أنه يمهد الطريق لأسوأ حكم عرفه التاريخ ، وهو حكم الطاغية المستبد[3] . ويتم الانتقال من الأول إلى الثانى باستغلال مبدأ الحرية نفسه . فهم فى النظام الديمقراطى يقولون إن أثمن ما تعتز به الدولة هى الحرية ، ومن هنا قيل إنها هى الدولة الوحيدة التى يمكن أن يحيا فيها شخص ولد حرا[4] .

ويلاحظ أن تهكم أفلاطون يبلغ قمته حينما يتناول الديمقراطية بالنقد . فهو يقول : الواقع أن الحيوانات المستأنسة تتمتع فى الديمقراطية بحرية تفوق كثيرا تلك

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٦ .
(٢) السابق ، نفس الصفحة .
(٣) السابق ، ص ٣١٢ وما بعدها .
(٤) السابق ، ص ٣١٢ .

التى تتمتع بها فى أى نظام آخر ، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه . ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها ، كما يقول المثل ، وفيها ترى الخيول والحمير ، وقد انتقلت إليها عادة السير فى الطرقات سيرًا طليقا ، شأنها شأن الأحرار من البشر ، فتصدم من المارة مَنْ لا يفسحون لها الطريق . وهكذا يكاد كل شىء يتفجر حرية ![1] .

ولا شك فى أن التطرف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى التطرف فى العبودية ، سواء فى الفرد أو فى الدولة . وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية ، أى أن الحرية المتطرفة تولد أفظع أنواع الطغيان[2] .

ويبدأ الداء من فئة الرجال المتطرفين الذين يتحكم الأشجع منهم فى الأجبن ، فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التى تلدغ ، على حين أن الجبناء هم النحل الذى لا يلدغ . فالنشطون من أفراد الطبقة الأولى يتولون الخطابة وإدارة الأعمال . أما الباقون فيجلسون فى الساحات ، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض . وفى مثل هذا الجو : تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرًا من العسل بسهولة كبرى . ولا شك فى أنها تحاول أن تسكت عامة الشعب ببعض العسل ، كما أنها تكيل الاتهامات إلى أنصار الحكم السابق ، بعد أن تجردهم من أموالهم ، وتسميهم : أعداء الشعب ![3] .

أما الشعب فمن عادته دائمًا أن يختار شخصًا يفضله ، ويجعل منه نصيرًا وقائدًا له ، ويضفى عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلا . وما أن يجد « زعيم الشعب » هذا نفسه سيدا مطاعًا حتى يستسيغ سفك دماء أهله ، فيسوقهم عادة إلى المحكمة بتهم باطلة ، ويقتلهم ظلمًا وعدوانا ، ويذوق بلسان وفم دنسيْن دماء أهله ،

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣١٤ .

(٢) السابق ، ص ٣١٥ .

(٣) السابق ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

ويشردهم ، ويقتلهم ، ويصدر وعودًا زائفة عن الديون ، ويعيد توزيع الأرض عندئذ ، ألا يكون من المحتم ، بل من ضرورات القدر ، أن ينتهى الأمر بمثل هذا الرجل إما إلى الهلاك على أيدى أعدائه ، وإما إلى أن يصبح طاغية ، ويتحول إلى ذئب ![1] .

ومن الغريب أنه فى أيامه الأولى ، وفى مبدأ الأمر ، لا يلقى كل مَنْ يصادفه إلا بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود للخاصة والعامة ، ويعفى من الديون ، ويوزع الأرض على الشعب ، وعلى مؤيديه ، ويتصنع الطيبة والودّ مع الجميع ، لكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم ، وقهر البعض الآخر ، وعندما يأمن هذا الجانب ، فإنه لا يكف عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يُشعر الشعبَ بحاجته إلى قائد[2] .

ولا شك فى أن الحاكم الطاغية يثير غضب الجميع بحيث يدفع البعض منهم إلى محاولة اغتياله ، ويكفى أن تفشل محاولة واحدة لاغتياله حتى يصبح هؤلاء « أعداء وطنيين » يوقعون بينه وبين الشعب . وهنا تأتى اللحظة التى يطالب فيها الطاغية بإنشاء حرس ضخم لحمايته ، متذرعًا بأن فى حمايته حماية للشعب . ولا جدال فى أن الشعب يلبى هذا الطلب ، إذْ أنه لا يخشى إلا على نصيره ، على حين أنه مطمئن على نفسه كل الاطمئنان . ومن الطبيعى أن يطعم هذا الحرس الخاص ، الذى تتنوع عناصره وتتغير على الدوام ، من مال الدولة ، وممتلكات ضحاياه ، وهكذا يتحول الطاغية وحرسه وحاشيته ليصبحوا عالة على الشعب . وعندئذ يدرك الشعب مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب هذا المخلوق ، ورعاه وربّاه ، حتى أصبح أقوى من أن يستطيع أن يطرده[3] .

إن نشأة الطاغية ترتبط ، عند أفلاطون ، بطبيعة الإنسان نفسه وبالظروف التى يمر بها . ثم بصحبة السوء ، أو على حد تعبيره بالسحرة البارعين الذين

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٢) السابق ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٣) السابق ، ص ٣٢٠ وما بعدها .

يصنعون الطغاة[1] . وليس الطغيان فى التحليل الأخير سوى رغبة تتمركز فى النفس الإنسانية ، وتتخذ من الجنون زعيمًا لحراسها ولا يوجد سبيل لإشباعها . وهكذا فإن المرء يغدو طاغية حين يصبح – بالطبع أو التطبع – أو بهما معًا ، جامعًا بين صفات السكير ، والعاشق ، والمجنون[2] .

إن أمثال هذا الشخص ، قبل أن يستولوا على السلطة ، يسلكون فى حياتهم الخاصة على النحو التالى : إنهم إذا أرادوا أن يختلطوا بأحد ، فهم إنما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمتهم فى كل شىء أما إذا كانوا فى حاجة إلى خدمة يؤديها لهم شخص آخر ، فإنهم يقفون أمامه فى مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له ، ويتظاهرون بالإخلاص ، حتى إذا ما قضوا منه مأربهم ، أداروا له ظهورهم . وهكذا تراهم طوال حياتهم لا يجدون لهم صديقا ، وإنما هم سادة مستبدون أو عبيد خاضعون . أما الحرية والصداقة الحقيقية فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدا[3] .

والواقع أن جزءًا كبيرًا من الكتاب التاسع فى الجمهورية يكاد يكون مخصصا للطاغية ، وأسلوبه ودوافعه ، وتصرفاته ، وكذلك نهايته المحتومة .

وأخيراً يقول سقراط محدّثه : عليك الآن بوصفك القاضى الأخير الذى يصدر حكمه فى هذه المسألة أن تحدّد مَنْ هو أسعد الجميع ، وأن ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس ، وهى :

الطبع الملكى ، والتيمقراطى ، والأليجاركى ، والديمقراطى ، والطاغية .

فيجيب قائلا :

– إن الحكم فى هذه المسألة أمر هين . فترتيبهم فى رأيى نفس الترتيب الذى ظهروا به (وهو الترتيب السابق مباشرة) كما يظهر الممثلون على خشبة المسرح ،

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣٢٦ .

(٢) السابق ، ص ٣٢٩ .

(٣) السابق ، ص ٣٣٢ .

وذلك من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم ، وسعادتهم أو شقائهم[1] .

وهنا نعتقد أن جوهر محاضرة أفلاطون قد انتهى فعلًا ، بعد أن قارن بين كل نظام من هذه الأنظمة الخمسة فى الدولة وبين ما يماثله فى الأفراد . ويبقى جزء من الكتاب التاسع يجرى فيه حوار ذهنى حول قوى الإنسان المختلفة ، وطريقة السيطرة عليها ، وكثير من أفكاره سبق أن وردت بالتفصيل من قبل[2] .

أما الكتاب العاشر والأخير من الجمهورية فيتحدث عن مفهوم المحاكاة فى الشعر والفن[3] ، وينتهى بإثبات خلود النفس بدليلين : الأول أن الأمراض التى تصيب البدن لا تؤثر فيها ، والثانى أن ظلمها فى الحياة لا يقضى عليها . كما يصل إلى النتيجتين التاليتين : الأولى أن عدد النفوس ثابت ، لا يزيد ولا ينقص ، والثانية أن النفس جوهر بسيط لا ينبغى دراسته مختلطًا بالجسد الذى يحل فيه ، وبالتالى فإن كلا من العدالة والظلم لن يلقى جزاءه إلا عندما تغادر النفس هذا البدن ، حيث يصبح هذا الجزاء ممكنًا فى الدار الآخرة[4] .

إن ما نتعلمه من هذه الحياة ليس إلا معرفة تتسم بطابع الحلم ، ولهذا السبب يلجأ أفلاطون إلى أسطورة إر البامفيلى ، الذى عاد للحياة بعد أن مات ، وشاهد بالفعل مملكة الموتى ليقصّ علينا رحلة النفوس العادلة والنفوس الظالمة فى الأبدية السحيقة ، تلك الرحلة التى تستمر ألف عام ، وفيها تلاقى النفوس ما تستحقه من ثواب أو عقاب[5] . ولا شك فى أن أفلاطون قد أحسّ بضرورة إعطاء الجانب الميتافيزيقى حقه فى الجمهورية ، فاستعان بهذه الأسطورة ليكمل هذا الجانب الذى سبق أن مرّ به مرورًا سريعًا أثناء المحاورة .

---

(١) الجمهورية ، الترجمة العربية ، ص ٣٣٩ .

(٢) يستغرق هذا الجزء الصفحات من ٣٤٠ – ٣٥٨ .

(٣) السابق ، من ص ٣٦٠ – ٣٧٢ .

(٤) السابق ، ص ٣٧٩ وما بعدها .

(٥) السابق ، ص ٣٩٥ . وانظر :

Lacchiéz-Rey Les idées, morales, sociales et Politiques Platon. P.38.

جـ - محاورة السياسى :

يصنف مؤرخو أفلاطون هذه المحاورة بعد « الجمهورية » بعشر سنوات[1] . والواقع أنها تركز على بعض النقاط التى وردت فى الجمهورية ، وخاصة ، فن سياسة الحاكم ، ودوْر القوانين .

ويجرى الحوار بين مايسميه أفلاطون : الغريب الإيلى ، وبين سقراط الصغير . ويبدأ الحوار تبعًا لمنهج جدلى دقيق للغاية ، الغرض منه التدريب على منهج القسمة العقلية .

وبعد عدد من التقسيمات الموغلة فى التفاصيل والمتناقضة أحيانا ، ينتهى الغريب الإيلى بوضع الشخص السياسى فى مصاف العلماء بل فى مقدمتهم . ويتميز عنهُ بسمات خاصة أهمها أنه يمكن تطبيقه على الناس ، الذين هم جزء من النوع الحيوانى .

ويؤكد أن حكم الفيلسوف هو أفضل أنواع الحكم المعروفة حتى الآن . كما يميز بين المالك والراعى : فبينما يطعم الراعى قطيعه ، يعتنى الملك بشعبه ، وهو بذلك يحكمه . والحكم عبارة عن فن وعلم ، ينبغى أن يتخصص فيه جماعة من الأفراد الموهوبين ، وسوف لا يتفوق فيه إلا واحد أو اثنان أو عدد بسيط منهم . ومتى ما أتقن شخص فن الحكم ، أصبح قادرًا على أن يحكم دون قوانين مادام يعتمد على حاسته السياسية المدربة .

وفن السياسة ينبغى أن يتميز عن الفنون الأخرى ، المرتبطة به ، بنفس الطريقة التى نميز بها فن الغزل من فنون الخيوط والحياكة .. إلخ ، لكى نصل إلى فن التفصيل فى النهاية . ومن هذه الفنون مثلا : دراسة الخيرات ، والعناصر ، والحياة الاقتصادية ، وهى بالتأكيد فنون مساعدة ، لكنها غير فن الحكم أو السياسة . كذلك يجب أن نخلصه من فن الشعوذه ، والسحر ، والسفسطة .

إن التاريخ البشرى ينقسم إلى مرحلتين كبيرتين : فى المرحلة الأولى كان الإله

---

(١) يرى **جورج سباين** أن أفلاطون وضع هذا الكتاب فى الفترة التى اتصل فيها بديون (من سنة ٣٦٧ - ٣٦١ ق.م.) انظر : **تطور الفكر السياسى** ، الترجمة العربية ، ص ٨٥ .

كرونوس هو الذى يحكم الكون ويدير شئون البشر ، وتلك هى الجنة التى عاش فيها الناس آمنين سعداء . وكان العالم فى هذه المرحلة أشبه بسفينة ، ربّانها الله ، يساعده أنصاف آلهة فى تنفيذ أوامره . أما المرحلة الثانية ، فهى عصر الإله زيوس ، الذى تخلى فيه عن العالم ، وترك القيادة للبشر . وهنا لابد من اقتفاء أثر الحكم الأول ، والبحث عن الحاكم النموذجي : خليفة الله فى الأرض ، الذى ينبغى أن يكون مثالًا له ، وعلى درجة عالية من اتقان فن الحكم .

وهكذا لابد أن تكون سلطة هذا الحاكم مطلقة ، وشاملة ، تتناول كافة المجالات فى الدولة . وبالطبع هو الذى يضع القوانين التى تتلاءم مع الحالات المختلفة ، وتبعًا لما يقضى به علمه السياسى . فقد يرى إعدام بعض المواطنين أو نفيهم لتطهير الدولة منهم ، كما يرى أيضا جلب عدد من سكان الدول الأخرى لزيادة عدد السكان فى دولته إذا كان الأمر محتاجا إلى ذلك . وهو يهاجم القانون الذى يبدو كشخص جاهل عنيد ، إذا كان حكمه يصلح للأغلبية ، فإنه لايصلح فى كل الحالات .

لكن توافر مثل هذا الحاكم ، العالم ، الفيلسوف أمر نادر ، ومن ثمّ عاد أفلاطون إلى اللجوء إلى حكم القانون الذى تصبح طاعته حينئذ واجبة على الحاكم والمحكوم ، وتبعًا لمدى التزام الحكومة به .

وهنا يعيد أفلاطون تقسيمه لأنواع الحكومات بناء على مدى التزامها أو عدم التزامها بالقوانين . ويمكن أن نضعه فى الشكل التالى :

حكم الفرد
- إذا التزم بالقانون (ملكية)
- إذا لم يلتزم بالقانون يصبح (طغيانا)

حكم القلة
- إذا التزم بالقانون يصبح (أرستقراطيا)
- إذا لم يلتزم بالقانون يصبح (أليجاركيا)

حكم الكثرة يسمى فى كل الأحوال (ديمقراطيا)

ويتكرر فى محاورة « السياسى » هجوم أفلاطون على نظام الحكم الديمقراطى ، بعد أن هاجمه بعنف فى « الجمهورية » ، وهو يصف هنا هذا الحكم بأنه أسوأ

الأنواع ، لأن السلطة فيه موزعة بين عدة حكام ، ويكاد يكون احترام القانون فيه أمرًا نادرا . أما فى حالة التزام القانون ، فإن حكم الفرد (الملكى) يعتبر أفضل الأنواع ، بينما يليه حكم القلة (الأرستقراطية) . وأخيرًا فى حالة غياب القانون ، يكون الطغيان أسوأها ، يليه الحكم الأليجاركى ، ثم الديمقراطى .

وأهم ما يبدو من محاورة السياسى هو بداية ظهور أهمية القانون فى الدولة عند أفلاطون ، كعامل مساعد للحاكم ، وخاصة عند عدم توافر كل الشروط المطلوبة فيه .

والشكل الأدبى للمحاورة جاف جدا ، لأنها كلها قائمة على الاستدلالات الجدلية ، والتى تصل أحيانًا إلى مجرد عرض دوجماطيقى ، وذلك فيما عدا المقطع الجميل الذى يعرض فيه أفلاطون أسطورة الإنسانية وهى فى مرحلتها الأولى ، تحت حراسة الراعى الإلهى[1] .

---

(١) اعتمدنا فى تلخيص محاورة السياسى على : Dictionnaire des Oeuvres
الجزء الخامس ، ط . انجلترا ١٩٨٠ .

د – كتاب القوانين :

آخر كتب أفلاطون وأوسعها . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » ، لكن مع مراعاة الطاقة الإنسانية ومقتضيات الحياة ، كما يقول الأستاذ يوسف كرم فى عرضه الجيد لهذا الكتاب .

والقوانين مقسم إلى (١٢) كتابًا ، أو فصلًا. تتوزعها ثلاثة أقسام رئيسية :
الكتب (١ – ٤) مقدمة عامة فى أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة .
الكتب (٥ – ٨) فى نظام الدولة وقوانينها .
الكتب (٩ – ١٢) فى الجزاءات من ثواب وعقاب .

ولا شك فى أن هذا الكتاب يمثل تطورا هامًا فى الفكر السياسى لدى أفلاطون ، وخاصة إذا ما قورن بالجمهورية أوالسياسى ، فبينما اتجه أفلاطون فى هذين الكتابين إلى إعلاء سلطة الفرد الحاكم ، الذى تمّ إعداده اعدادًا فلسفيا جيدا ، نجده فى « القوانين » يعترف بضرورة وجود دستور للمدينة يحميها من تقلبات الأفراد المحتملة ، وكذلك فإن النزعة المثالية الخالصة التى كانت تسود « الجمهورية » تخفّ حدّتها كثيرًا فى القوانين ، وتصبح نزعة أقرب إلى الواقعية ، ومراعاة الظروف القائمة فى الدولة ، ومن ثم فإننا سوف نجد هنا أيضا تحوّلًا فى بعض الآراء التى دعت إليها الجمهورية .

يهاجم أفلاطون فكرة أن تكون الدولة حربية قبل كل شىء ، ولا يعتبر النصر المبين فى قهر العدو الخارجى ، وإنما هو فى التغلب على العناصر الرديئة فى النفس وفى المدينة وتعهدها حتى تصلح . فخير الحالات السلم وليس الحرب . وهو الغاية التى ينبغى أن يهدف إليها المشرّع عندما يضع دستورًا للمدينة . ويقرر أفلاطون أن الشجاعة الحربية هى أدنى أنواع الشجاعة . أما أرفعها فهو مغالبة اللذة وقهر الشهوة . وإذن فإن الشجاعة الحربية تأتى فى المقام الرابع بعد : الحكمة ، والعفة ، والشجاعة الأدبية .

لكن الحكومة الأرستقراطية تظل هى أفضل أنواع الحكومات ، غير أنها هنا ينبغى أن تضبط بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة وهى وسط بين الطغيان والديمقراطية . فالطغيان يسرف فى حب السلطة ، والديمقراطية تغلو فى

حب الحرية . فكلاهما ردىء فى ذاته . ولكن المزج بينهما ينتج النظام الأمثل فى المدينة .

ويعدل أفلاطون عن رأيه فى الشيوعية ، ومع ذلك فإنه ما زال مقتنعًا بأنها أنجع دواء للأثرة وحب الذات . غير أنه مراعاة لحالة الناس ، الذين يولدون وينشأون كما نرى اليوم ، فإنه يعترف بأنهم لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لمخلوقات فوق مستوى البشر .

ويصرح أفلاطون بالملكية ، لكن يحضّ المالك على أن يعتبر ملكه خاصًا بالمدينة كما هو خاص به . ولكى تتحقق الفضيلة ينبغى أن نتجنب الغنى المفرط والفقر المدقع ، وتوزع الأراضى على المواطنين ، ويحرم عليهم التصرف فيها بالبيع أو الشراء ، ويورث أكبر الأبناء فقط ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها ، وينبغى ألا يسمح لأغنى المواطنين أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف ما يمتلكه أفقر المواطنين .

ويعود أفلاطون إلى القول بتكوين الأسرة ، ويشيد بكرامة الزواج ، غير أنه يظل محافظا على رأيه فى تحديد النسل ، حتى تظل المدينة صغيرة . ولا تتضخم بالأعداد الكبيرة العاطلة (يحدد عدد الأسر بـ ٥٠٤٠ أسرة وهذا الرقم إنما اختاره لأنه سهل فى القسمة) وتكتفى الأسرة بغلّاتها . فلا تقتنى ذهبا ولا فضة ، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات ، وصرف أجور العمال فلا تزيد الثروة ، وهذا خير للدولة .

والسلطات فى المدينة سبع :

١ – حرّاس الدستور ، وعددهم (٣٧) ، يحافظون عليه ، ويحولون دون تغييره .

٢ – القوّاد ، وعددهم ثلاثة ، يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش .

٣ – مجلس الشيوخ ، وأعضاؤه (٣٦٠) ، يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، فيتداولون السلطة ، كل ثلاثين منهم شهرا ، وفى باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة .

٤ – الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس ، والعناية بالهياكل .

٥ – الشرطة .

٦ – وزير للتربية ، ينتخبه الشيوخ لمدة خمس سنوات .
٧ – المحاكم وهى ثلاثة : واحدة لفض الخلافات الشخصية ، وهى من جيران المتخاصمين ، والثانية تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات .

وعندما يعرض أفلاطون بالتفصيل لسائر قوانين المدينة ، فإنه يحرص دائمًا على أن يمهّد لكل قانون بمذكرة إيضاحية ، ويعقبُ عليه بموعظة أخلاقية . لأن القانون – فى رأيه – من صنع العقل ، ونتيجة العلم ، لهذا ينبغى أن يصدر للعقل ، فيولد العلم ، ولأن حقيقة المشرع أنه مربّ قبل أن يكون آمرا .

ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذى تستمد منه سلطانها ، فيقول : إن الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهب لنا . فالقوانين التى يقررها العقل تحاكى القوانين الإلهية ، وترمى إلى الخير العام ، فالخضوع لها واجب . لكنه يسرف فى التقنين والتنظيم ، ويتدخل فى أدق الشئون . وهو يعتقد أن أهم القوانين قانون محاربة الإلحاد ، الذى ينكر وجود الآلهة وعنايتها . لذلك يعنى أفلاطون بالرد على كل الذين يقولون بأن المادة سابقة على النفس ، وعلى الذين ينكرون وجود العدالة والخير المطلق ، والذين يشككون فى القيم ويردونها إلى مجرد الاتفاق أو المصادفة ، ويضع قانونًا جنائيا لعقاب هذه التهم[1] .

---

(١) اعتمدنا فى عرض هذا الكتاب على تلخيص الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ط. القاهرة ١٩٤٦ .

الفصل الثاني

المدينة الفاضلة عند الفارابي

أ – تمهيد
ب – آراء أهل المدينة الفاضلة
جـ – الملة
د – السياسة

أ – تمهيد :

تمتد حياة الفارابى فتشمل الفترة التى تولى فيها الخلافة العباسية كل من المعتمد ، والمعتضد ، والمكتفى ، والمقتدر . وهم جميعا من خلفاء العصر العباسى الثانى ، الذى يطلق عليه المؤرخون : عصر نفوذ الأتراك . والسبب فى ذلك أن العباسيين بعد أن كثرت فى بلادهم القلاقل ، وزاد استقلال ولاتهم بالإمارات ، استعانوا بالعنصر التركى ، الذى يتميز بنزعته العسكرية ، وميله إلى العنف ، وذلك لإخماد هذه الثورات ، والقضاء على الفتن . لكن القواد الأتراك ما لبثوا أن سيطروا على مركز الخلافة فى بغداد ، واستفحل نفوذهم حتى وصل فيما بعد إلى عزل الخلفاء واختيارهم .

لم يكن الأتراك كأسلافهم من الفرس ذوى ثقافة وفكر ، كما أنهم لم يبذلوا أى محاولة جادة لتعلم اللغة العربية ، كما فعل الفرس من قبلهم . لذلك فإننا نرى الأدب العربى والفكر الإسلامى يلوذان بأمراء الأقاليم المستقلة ، الذين حاولوا أن يجعلوا من حواضرهم مراكز ثقافية وحضارية تضاهى بغداد ، أو تتفوق عليها . وكان ألمع هؤلاء : سيف الدولة الحمدانى الذى استقل بمدينة حلب فى بلاد الشام سنة ٣٣٣ هـ ، وتوفى سنة ٣٥٦ هـ ، أى أن حكمه استمر ٢٣ سنة[١] .

فى بلاط هذا الأمير ، الفارس ، المشجع للآداب ، والمناظرات العلمية ، التقت نخبة من كبار الأدباء والشعراء واللغويين[٢] والفلاسفة . وإذا كان المتنبى (ت ٣٤٦ هـ=٩٥٧ م) هو أعلى صوت شعرى شهده هذا البلاط ، فإن الفارابى كان أكبر فيلسوف مسلم عاش فى رعايته[٣] .

كان الفارابى من أنصار « الثقافة الأجنبية » التى شاعت بين المسلمين حينئذ . وتتمثل هذه الثقافة فيما ترجم إلى اللغة العربية من الفلسفة الإغريقية ، وتفسيراتها

---

(١) انظر : تاريخ الإسلام للأستاذ الدكتور حسن إبراهيم جـ٣ ص ١٣١ وما بعدها .

(٢) من أشهرهم: ابن جنى ، صاحب كتاب « الخصائص » فى فقه اللغة العربية وأصواتها .

(٣) صحب الفارابى سيف الدولة عند فتحه مدينة دمشق ، ويقال إنه مات فيها سنة ٣٣٩ . انظر تاريخ الإسلام للدكتور حسن إبراهيم جـ٣ ص ٤٣٢ .

الأفلاطونية المحدثة . وكأى ثقافة أجنبية وافدة : رفضها فريق ، وناصرها آخر . ولا يعتبر الفارابى مناصرًا لها فقط ، بل إنه كان من أكبر دعاتها ، والمساهمين فى نقلها ، وشرحها ، وتبسيطها .

ثم يزيد الفارابى على ذلك كله بأنه أصبح واحدًا من كبار فلاسفة المسلمين ، الذين نلتقى عندهم بمنهج محدد ، ومذهب فلسفى متكامل . يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور فى هذا الصدد : « إن الفارابى هو أول مَنْ صاغ الفلسفة الإسلامية فى ثوبها الكامل ، ووضع أصولها ومبادئها . نحن لا ننكر أن الكندى تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو ، وعرض بعض نظرياتهما بالشرح والاختصار ، ولكنا لا نجد لديه مذهبا فلسفيا كاملًا بكل معانى الكلمة ، بل هى نظريات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها . أما الفارابى فقد لمّ هذا الشعث ، وأقام دعائم مذهب فلسفى متصل الحلقات »[1] .

المعلومات البيوجرافية عن الفارابى قليلة للغاية . وهى دون شك لا تتناسب ومكانة الرجل فى تاريخ الفكر الإسلامى . لكن المصادر لم تبخل علينا بذكر قائمة مؤلفاته . وهى تكاد تغطى كل جوانب المعرفة فى عصره[2] ، لكن معظم هذه المؤلفات ضاع ، ولم يصلنا منها إلا النذر القليل ، ومع ذلك فإن هذا القليل يكفى وحده لتأكيد مكانة صاحبه بين فلاسفة المسلمين ، بل على المستوى العالمى أيضا . ويكفى أن نشير هنا إلى أن جميع الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعد الفارابى لم يفعلوا أكثر من ترديد أو توضيح القضايا التى كان هو أول من أثارها .

لكن الفارابى يمتاز ، من بين الفلاسفة المسلمين الذين ساروا على دربه فيما بعد ، باهتمامه الواضح بالمسألة السياسية . وقد أجمع من كتبوا عن الفارابى على أنه كان ذا نزعة صوفية زاهدة فى متاع الدنيا ، ولكن أحدًا منهم لم يفسر اهتمامه ، فى

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه جـ١ ص ٣٩ . ط ثالثة دار المعارف بمصر ١٩٧٦ .

(٢) فى حديث شفوى مع الأستاذ الدكتور محسن مهدى، وهو من أكبر من درسوا الفارابى وعنوا بتحقيق مؤلفاته، أبدى أسفه الشديد من أن ابن سينا لم يتابع جهود أستاذه الفارابى فى مجال السياسة . وأنه اتجه بالفلسفة الإسلامية وجهة صوفية أبعدتها كثيرًا عن تناول مشكلات الواقع العملى . ونحن نتفق معه تمامًا فى هذا الرأى.

الوقت نفسه ، بالسياسة ، التى هى من صميم الواقع العملى . وفى رأينا أن هذا التفسير يكمن فى نفور الفارابى من الواقع السياسى فى عصره ، وعدم رضاه عن كثير مما يحدث فيه . ومن هنا فإن عزلة الفيلسوف كانت هى الخطوة الأولى فى مواجهة واقعه السياسى السيّء ، أما الخطوة الثانية فقد تمثلت فى التحليق فوق هذا الواقع ، وتصور نموذج مثالى لدولة فاضلة ، يعتقد أبناؤها اعتقادات صحيحة فى الله ، وفى الكون ، وفى الإنسان .

لقد سبق أن أشرنا إلى ضرورة البدء فى فلسفة الفارابى السياسية من عنوان كتابه الرئيسى فى هذا المجال ، وهو « آراء أهل المدينة الفاضلة » وكلمة « آراء » مقصودة إلى حد كبير . وبالتالى فإن محاولة الفارابى منحصرة فى جانب واحد من الدولة المثالية ، وهو جانب الإعتقادات ، دون أن يعنى هذا عدم استطراده أحيانا إلى بعض الجوانب التنظيمية الأخرى التى عرض لها أفلاطون فى « الجمهورية » بالتفصيل . إن تأكيدنا على هذه النقطة يحدّد مجال المقارنة بينه وبين الفيلسوف الإغريقى ، وبعبارة أخرى ، يضع المقارنة بينهما فى مكانها الصحيح .

لكن فكرة الفارابى فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » إنما تكتمل بما عرضه فى كتابين آخرين ، هما « الملة » و « السياسة » اللذان يضيفان إلى تلك الفكرة الرئيسية بعض التفصيلات . وفيما يلى عرض لهذه المؤلفات الثلاثة بالترتيب السابق .

ب – آراء أهل المدينة الفاضلة :

يعتبر هذا الكتاب من الوثائق النادرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى ، لأنه هو الوحيد – فى مدى علمنا حتى الآن – الذى تناول تصور دولة مثالية ، أو فاضلة ، على غرار ما فعل أفلاطون فى « الجمهورية » . لكن الفارابى حاول أن يقيم بناء هذه الدولة على أساس آرائه وفلسفته فى الميتافيزيقا والأخلاق .

وقد قسم الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى كتاب الفارابى إلى قسمين : قسم بدأ به ، ولخص فيه المبادىء الفلسفية التى يدين بها ، والتى سيراعيها إلى حد ما فى إنشاء مدينته ، وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة ، وما ينبغى أن تكون عليه فى مختلف فروعها . وهو يقول : « مع أن القسم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه ، ومع أنه فى واقع الأمر لا يتوقف توقفا كبيرًا على القسم الأول ، فإنه لم يشغل إلا نحو خمس الكتاب ، بينما شغل القسم الأول ، نحو ثلاثة أخماسه »[1] .

ونحن لا نتفق مع د. وافى فى هذا الرأى الذى يفصل الكتاب قسمين « لا يتوقف ثانيهما على أولهما توقفًا كبيرًا » ، فإننا نرى فيه وحدة كاملة تبعًا للتصور الذى قصده الفارابى نفسه ، كما أننا نرى أن القسم الأول من الكتاب يمهّد تمهيدًا طبيعيا للقسم الثانى ، بل إنه أساسىّ له . لهذا نقترح هنا تقسيم الكتاب – بدلًا من قسمين رئيسيين – إلى أربعة أقسام متتالية ، يسلم كل منها إلى الآخر ، وتضم هذه الأقسام الأربعة (٣٧) فصلًا قصيرًا يحمل كل منها عنوانًا مستقلا :

القسم الأول : فى الإلهيات (الله تعالى وصفاته ومسألة الخلق. الفصول ١–١٠)

القسم الثانى : فى الطبيعيات (الفصول ١١ – ١٩) .

القسم الثالث : فى الإنسان وقواه الباطنة (الفصول ٢٠ – ٢٥) .

القسم الرابع : فى المدينة الفاضلة (الفصول ٢٦ – ٣٧) .

ولكى نفهم الترابط الموجود بين أقسام الكتاب ، علينا أن نستحضر دائمًا

---

(١) مجلة تراث الإنسانية – المجلد الثانى ، ص ٥٧٦ .

« عنوانه » الذى يدل بوضوح على أن الفارابى يقصد منه تحديد الآراء التى يدين بها أهل المدينة الفاضلة . وتبعًا للتقليد الإسلامى المستقر ، فإن « العقيدة » هى التى تمثل البداية الحقيقية لوجود الإنسان . ومن ثم فإن معرفة الله ، الواحد ، المنزه عن الشريك والضد ، وكل صفات النقص التى تستخدمها اللغة الإنسانية ، والمتصف ، فى الوقت نفسه ، بكل صفات الكمال كالحياة والعلم والحكمة . تأتى فى المقام الأول ، وهى التى يتناولها القسم الأول من الكتاب[1] .

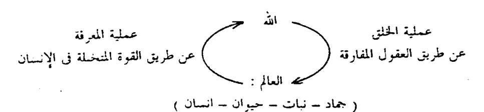
أما القسم الثانى فإنه يتناول طبيعة العالم الذى صدر عن الله تعالى : مباشرةً أو بطريق غير مباشر (عن طريق العقول المتوسطة بين الله والعالم) وماهى طبيعة الأجسام السماوية ، وشكل الحركة فيها ، والتفرقة بين المادة والصورة فى كل جسم ، وتعاقب الصور على المادة الواحدة . ولا شك فى أن الفارابى يَستمد معلوماته فى هذا القسم من الفلسفة الإغريقية (التصور الكونى للسماء وأفلاكها) ،وكذلك من الأفلاطونية المحدثة (نظرية الفيض التى تفسر عملية الخلق)[2] .

ومع ذلك ، فإن تصور العالم الطبيعى يؤدى بالضرورة إلى البحث عن حقيقة الإنسان ، ومكانه من هذا النظام . وهذا هو موضوع القسم الثالث ، الذى يبحث فيه الفارابى أجزاء النفس الإنسانية وقواها المختلفة (الغازية – الحاسّة – النزوعية – الناطقة – المتخيلة)وكيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسًا واحدة ، والطريقة التى تعقل بها النفس الناطقة حقائق الأشياء ، والفرق بين الإرادة والاختيار ، ثم حقيقة السعادة ، والأحلام . وينتهى بتناول موضوع الوحى الإلهى إلى البشر ، ورؤية الملائكة . وتلك هى أسمى مرتبة يصل إليها فى ترقيه عن طريق المعرفة[3] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥ – ١٤ .
(٢) السابق ، ص ١٥ – ٣٣ .
(٣) السابق ، ص ٣٤ – ٥٢ .

هى إذن دورة لابد أن تكتمل . فالله ، تعالى ، فى سموه يخلق العالم ، درجات بعضها فوق بعض ، أى أن أجزاءه تتفاوت فى الشرف قربًا منه أو ابتعادًا عنه . أما الإنسان فهو الكائن الوحيد ، من هذا العالم ، الذى يستطيع أن يكمل نصف دائرة الهبوط التى تمثلها عملية الخلق عن طريق العقول المفارقة ، بنصف دائرة الصعود ، التى تمثلها عملية المعرفة عن طريق القوة المتخيلة . وفيما يلى رسم توضيحى يساعد على بيان هذا التصور :



لكن كيف يتحقق للإنسان هذا الهدف العزيز ؟ لابد من حياته فى جماعة تهىّء له الظروف المناسبة لبلوغه . فالفرد لا يمكن أن يقوم وحده بكل حاجاته . ولهذا كان الاجتماع البشرى ضرورة .. وهنا يبدأ القسم الرابع من « آراء أهل المدينة الفاضلة » ليناقش أفضل التجمعات التى يمكن أن تتم بين الناس .

يقول الفارابى فى فصل بعنوان « احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون » : « إن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم ، يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه »[1] . وإذا كان كل فرد بهذا الوضع ، فإن الجماعة ضرورية للفرد ، كما أنه أساسى فيها . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية ، فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة[2] .

والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٣ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة .

كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل[1] .

ويرى الفارابى أن الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولًا بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها – وهو هنا لا يتفق تمامًا مع أفلاطون ، لأنه يعتبر المدينة « بداية الاجتماع الكامل » ، وعلى ذلك يمكن أن يتلوها اجتماع الأمة ذات المدن الكثيرة ، واجتماع المعمورة ذات الأمم المختلفة . وهذا بدون شك تصور أوسع شمولًا من تصور أفلاطون الذى حصر الدولة فى المدينة فقط . كما أنه – من ناحية أخرى – إسلامى فى مصدره . فالإسلام دين عالمى ،يهدف إلى أن يجعل من الناس كلهم أمّة واحدة ، لا يفصل بين أبنائها قومية ولا لغة ولا حدود .

ويعرف الفارابى المدينة الفاضلة بأنها هى المدينة التى تقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى ينال بها السعادة فى الحقيقة . ومن ثم يصبح الاجتماع الفاضل هو الذى به يتعاون على نيل السعادة . أما الأمة الفاضلة فهى التى تتعاون مُدُنها كلها على ما ينال بها السعادة . والمعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة[2] .

وتشبه المدينة الفاضلة البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم الحياة وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى ، وتخدمه وتخدَم فى الوقت نفسه من أعضاء أخرى ، إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم (بفتح التاء) ولا تخدم (بضم التاء) .

فكذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٣ ، ٥٤ .
(٢) السابق ، ص ٥٤ .

رئيس ، يتلوه معاونون له ، يحققون أغراضه ، ثم معاونون لهؤلاء يحققون أغراضهم ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى من يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون غيرهم ، ولا يخدمهم أحد، ويكونون هم الأسفلين[1] .

غير أن أعضاء البدن طبيعية . والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة – وإن كانوا طبيعين – فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها انسان لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . والقوى التى هى أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[2] .

ولا شك فى أن هذه نقطة التقاء واضحة بين الفارابى وأفلاطون فكلاهما يقرر أن الناس فى المدينة متفاوتون بالفطرة ، وأن كلا منهم مهيأ لوظيفة معينة لا يصلح لها غيره . وتلك هى القاعدة التى يبنى عليها كل من الفيلسوفين نظام الطبقات فى المجتمع . ويبدو أنه نظام ثابت statique لا يسمح بانتقال فرد أو عدة أفراد ممتازين من طبقة إلى الطبقة الأعلى ، تمامًا كما لا يسمح بهبوط فرد أو عدة أفراد فاشلين إلى الطبقة الأدنى .

ويستمر تشبيه المدينة بالبدن عند الفارابى حتى يصل إلى رئيس المدينة فيشبهه بالقلب . يقول : وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو أكمل أعضائه وأتمّها فى نفسه ، وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورئاستها دون رئاسة الأولى ، وهى تحت رئاسة الأولى ترؤس وترأس كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٢) السابق ، ص ٥٥ .

من كل ما شارك فيه غيره أفضلها ، ودونه قوم مرؤوسون منه ، ويرأسون آخرين[١] .

ويرى الفارابى أن أى اجتماع لابد فيه من التعاون . وهذا التعاون لا يتم إلا تحت إشراف رئاسات متعددة ، تنتهى صاعدة إلى الرئيس الأول . وهو ينتقل من تشبيه المدينة وحاكمها ببدن الإنسان وقلبه ، إلى تشبيهها مرة أخرى ، وعلى مستوى أعلى ، بالله تعالى « فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها »[٢] .

وهكذا نعود مرة أخرى إلى ما قصده الفارابى من القسم الأول فى الكتاب ، وكأنه يريد أن يقول إن هناك ثلاثة أنظمة تتوالى على النحو التالى :
الله يدبر العالم ،
والقلب يرأس البدن ،
والرئيس يحكم المدينة .

ثم إن رئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أى إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين ، أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها ، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية . ولأن هذا الإنسان غير قابل لأن يرأسه إنسان آخر ، فلابد أن يكون قد « استكمل » ، فصار عقلًا ومعقولًا بالفعل — أى استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، بحيث تصبح معدّة لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال (آخر العقول المفارقة عن طريق الفيض من الله تعالى ، وهو العقل الذى يشرف على ما تحت فلك القمر) الجزئيات إما بأنفسها ، أو بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، وصار عقلًا بالفعل ، وبعدها يحصل له عقل مستفاد يتصل مباشرة بالعقل الفعال[٣] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ .
(٢) السابق ، ص ٥٦ .
(٣) السابق ، ص ٥٧ .

ولا شك فى أن هذا النص يحتاج لقدر من التحليل. فهو ينقلنا مباشرة إلى قلب نظرية المعرفة عند الفارابى ، وهى تتلخص فى أن الإنسان قد منح عقلًا قابلًا لإدراك المعقولات . وهذه المعقولات إما أن تكون صورًا تحاكى أشياء جزئية أو حسية مثل الفكرة عن الأسد أو الحصان ، أو أمورًا عقلية ذات طابع كلى مثل القوة أو السرعة . وعندما يحصل هذا العقل القابل أو المنفعل على تلك الصور يصبح عقلًا بالفعل ، وهذا معناه : العقل فى حالة حصوله على المعلومات فيه . وهو ما يعبر عنه الفارابى بقوله « فصار عقلًا ومعقولا » . ثم نتيجة لهذه الحالة من المعرفة ، واستمرارها كذلك ، يحصل للإنسان ملكة دائمة أو عقل مستفاد يمكنه الاتصال المباشر بالعقل الفعّال الذى هو آخر العقول السماوية ، كما أنه هو الذى يتوسط بين الله والعالم .

إن مثل هذا الإنسان الذى يتصل به العقل الفعّال ، ويحل فيه هو الذى يوحى إليه ، فيكون الله ، عز وجل ، يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال ، فيكون حكيما فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرًا بما سيكون ، ومخبرًا بما هو الآن . وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية ، وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال . وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا هو أول شرائط الرئيس .

ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة ، وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات[٢] .

فهذا هو الرئيس الذى لا يرؤسه إنسان آخر أصلا ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها[٣] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٧ .
(٢) السابق ، ص ٥٨ ، ٥٩ .
(٣) السابق ، ص ٥٩ .

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه – بالطبع – اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها : أن يكون :

١ – تام الأعضاء ،

٢ – جيد الفهم ،

٣ – جيد الحفظ ،

٤ – جيد الفطنة ، ذكيا ،

٥ – حسن العبارة ، مبينا ،

٦ – محبا للتعليم والاستفادة ،

٧ – غير شره للملذات ، ومتجنبًا للهو ،

٨ – محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ،

٩ – كبير النفس ، محبا للكرامة ،

١٠ – زاهد فى أعراض الدنيا والأموال ،

١١ – محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما ،

١٢ – قوى العزيمة على الشيء الذى ينبغى أن يفعل ، جسورًا عليه[١] .

ويعترف الفارابى بأن توافر هذه الشروط كلها فى شخص واحد أمر نادر . لذلك فإنه يعود فيسمح بتوافر خمسة أو ستة شروط منها فقط ، على أن تكون القوة المتخيلة فيمن تجتمع فيه صحيحة . يقول الفارابى : « واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ، ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل ، أو الخمس منها – دون الأنداد – من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس .

فإذا حدث عدم توافر هذا الشخص على الإطلاق فى فترة من الزمن ، كان على القائمين بحكم الدولة أن يسترشدوا بآخر من ظهر كذلك . وتكون قوانينه هى

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

الأساس لحكمها حتى يظهر من تتوافر فيه منذ الصغر تلك الشروط . على أن يجتمع فيه إذا ما كبر ستة شروط ، وهى أن يكون :

١ – حكيما .

٢ – عالما ، حافظًا للشرائع والسنن التى وضعها السابقون عليه للمدينة ، ومطبقًا لها .

٣ – ذا جودة فى الاستنباط ، على غرار شرائع السلف .

٤ – ذا روية فيما يستجد له من حالات لم يصله بشأنها تشريع ، وأن يبذل غاية جهده فى أن يحقق فى ذلك صلاح المدينة .

٥ – جيد الإرشاد إلى شرائع السابقين .

٦ – ذا ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية[١] .

ويبيح الفارابى – عند عدم توافر مثل هذه الشروط كلها فى شخص واحد – أن يتولى حكم الدولة اثنان ممن تجتمع فيهما ، بل إنه يرى أنه بالإمكان تولية مجموعة أفراد يتوافر فى كل منهم شرط واحد أو أكثر ، ويصبحون حينئذ هم الرؤساء الأفاضل للمدينة الفاضلة[٢] .

لكنه يعود فيؤكد أن المدينة إذا خلا حكامها عن هذه الشروط كلها ، فإنها تصبح بلا ملك . ولا تلبث أن تهلك[٣] .

ويأتى فى مقابل المدينة الفاضلة : عدة دول سيئة ، يطلق عليها الفارابى اسم « المدن الجاهلية » ، وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ، ولا خطر ببالهم أن رشدوا إليها ، فلم يقيسوها ولم يعتقدوها ، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظنونة فى الظاهر أنها خيرات ، مثل سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٠ ، ٦١ . ومن الواضح أن هذا تنازل فى الشروط الاثنى عشر السابقة . وهذا يعكس – فى رأينا – قدرًا من « المجاملة » لحاكم مثل سيف الدولة الحمدانى ، الذى توافر فيه عدد من هذه الشروط ، وخاصة « الصناعة الحربية » .

(٢) السابق ، ص ٦١ .

(٣) السابق ، نفس الصفحة .

باللذات ، وبعض مظاهر التكريم والتعظيم . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية[1] .

وتنقسم المدينة الجاهلية ، عند الفارابى ، إلى عدة مدن ، منها :

– المدينة الضرورية ، وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

– المدينة البدّاله[2] ، وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولا ينتفعوا باليسار فى شىء آخر ، لكن على أن اليسار هو الغاية فى الحياة .

– مدينة الخسّة والشقاوة ، وهى التى قصد أهلها التمتع باللذات من المأكول والمشروب والمنكوح . وبالجملة : اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ، ومن كل نحو .

– مدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوى فخامة وبهاء ، إما عند غيرهم ، وإما عند بعض ، كل إنسان على مقدار محبته لذلك ، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

– مدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ، ويكون كل همهم منحصرًا فى اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط .

– المدينة الجماعية ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه فى شىء أصلا .

ويذكرنا هذا بالنظام الديمقراطى عند أفلاطون ، الذى يتحدث فيه عن أكبر

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) أثار هذا الوصف مشكلة كبيرة بين الدارسين . وقد اعتقد البعض أن فيه تصحيفًا واضحًا بسبب عدم انطباقه اللغوى على التعريف المذكور بعده . وإن كنا نحن نرى فيه نوعًا من التطابق يتمثل فى أن هذه المدينة قد (بدّلت) الطبيعة أو الفطرة التى تقتضى أن يكون اليسار من أجل السعادة ، وليس هو فى حد ذاته غاية .

قدر من الحرية لكل شخص فى المجتمع .

– المدينة الفاسقة ، وهى التى تكون آراؤها هى الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادة ، والله عز وجل ، والموجودات الثوانى ، والعقل الفعّال ، وكل ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه . لكن لا يكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

– المدينة المبّدلة (بفتح الدال) وهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبّدلت ، فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت أفعالها إلى غير ذلك .

– المدينة الضارة ، وهى التى تظن أن السعادة فيما بعد الحياة فقط ، وتعتقد فى الله عز وجل ، وفى (الموجودات) الثوانى ، وفى العقل الفعّال آراء فاسدة لا تصلح عليها ، ويكون رئيسها الأول ممن أُوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور[1] .

هذه تسع مدن مضادة للمدن الفاضلة . ويرى الفارابى أن ملوك هذه المدن مضادون لملوك المدن الفاضلة ، ورئاستهم مضادة للرئاسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها . ومما يلاحظ أن المدينة الفاضلة واحدة ، وليس بينها تعدّد إلا بقدر ما يتوافر لها من رئيس يجمع كل الشروط وحده ، أو اثنين أو جماعة تتوزع فيهم عدة شروط[2] .

وهم يتشابهون على الرغم من اختلاف المدن فى العصر الواحد ، أو اختلافها فى العصور المتتابعة ، فأعمالهم واحدة ، وآراؤهم أيضا واحدة . ولهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها . وكلما داوموا عليها أكسبتهم هيئة نفسانية جيدة فاضلة . وكلما دواموا عليها أكثر صارت هيئتهم تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وأفضليتها تمامًا كما هو الحال فى فعل الكتابة : كلما مارسه الشخص ازداد دربة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦١ ، ٦٢ .
(٢) السابق ، ص ٦٣ .

على جودة الخط وكماله حتى تتكون لديه حال نفسية ثابتة تقترن بتلك الجودة فى كل ما يكتبه[1] .

أما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء ، أولها معرفة :

- السبب الأول ، وجميع ما يوصف به ،
- ثم الأشياء المفارقة للمادة ، وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهى من (العقول) المفارقة إلى العقل الفعال .
- ثم الجواهر السماوية ، وما يوصف به فعل كل واحد منها ،
- ثم الأجسام الطبيعية التى تحتها : كيف تتكوّن وتفسد ، وأن ما يجرى فيها يجرى على إحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة وأنها لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور .
- ثم كون الإنسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعّال الضوء حتى تحصل المعقولات الأولى ، والإرادة ، والاختيار .
- ثم الرئيس الأول ، وكيف يكون الوحى ،
- ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه إذا لم يكن هو فى وقت من الأوقات ،
- ثم المدينة الفاضلة ، وأهلها ، والسعادة التى تصير إليها أنفسهم ، والمدن المضادة لها ، وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت : إما بعضهم إلى السعادة ، وإما بعضهم إلى العدم ،
- ثم الأمم الفاضلة ، والأمم المضادة لها[2] .

ونحن نرى أن هذا النص الهام يلخص بأمانة فكرة الفارابى كلها عن آراء أهل المدينة الفاضلة . ولا شك فى أنه قد بسطها فى فصول كتابه التى بلغت (٣٧) فصلًا ، ومنها نعلم أن الجزء الأول الخاص بالإلهيات ، والجزء الذى يليه الخاص بالطبيعيات والأجرام السماوية ، والجزء الثالث الخاص بالإنسان وقواه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ .
(٢) السابق ، ص ٦٩ .

المختلفة – تعتبر أجزاء أساسية ، كما سبق القول ، من الكتاب ، وهى تمهّد بصورة طبيعية جدًا للجزء السياسى الأخير ، الذى ركز عليه معظم الدارسين معتقدين أنه وحده هو الجزء المقصود .

وهناك فكرة هامة ، ترد بصدد وجود بعض أفراد المدينة الفاضلة فى مدينة أخرى من مدن الجاهلية . والفارابى يبيح الضرورات لهؤلاء ، أى الأعمال التى يضطرون للقيام بها لا تؤثر فى «فضلهم» ، وهذا يقترب من مبدأ التقية لدى الشيعة ، يقول الفارابى :

« وأما المضطرون والمقهورون ، من أهل المدينة الفاضلة ، على أفعال الجاهلية ، فإن المقهور على فعل شىء لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك ، صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة ، فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة ، فلذلك لا تضره الأفعال التى أكره عليها ، وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة ، واضطر إلى أن يسكن فى مساكن المضادين »[1] .

ويدل هذا النص بوضوح على أحد الجوانب الواقعية فى فكر الفارابى السياسى ، فهو يقيم وزنًا لأصحاب الآراء الذين يعيشون فى بلاد تختلف معهم ، ويفتح لهم الطريق لكى يعيشوا بين أهل هذه البلاد ، ويتعاملوا معهم تبعًا لطرائق معيشتهم ، دون أن يؤثر ذلك فى آرائهم الخاصة .

ويعقد الفارابى فصلًا خاصا بآراء أهل المدن الجاهلية والضالة ، وهى التى تقوم على أساس بعض الآراء القديمة[2] . ومنها الرأى الذى يذهب إلى أن الوجود للأقوى ، وإن الإنسان الأقهر لكل ما يناوئه هو الأسعد . وقد صدر عن هذا المبدأ آراء كثيرة فيما يتعلق بالاجتماع البشرى .

فذهب قوم إلى أن أساس الاجتماع هو الضرورة القسرية التى تربط الضعيف

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) السابق ، ص ٧١ وما بعدها .

بالقوى . ومعنى هذا أنه لا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة .

وذهب آخرون إلى أن الاجتماع يكون بالقهر والغلبة نتيجة عدم إمكان قيام الفرد المتوحد بكل ما يحتاج إليه ، فيلجأ إلى قهر الآخرين لمعاونته ، ثم يقهر بهم قومًا آخرين وهكذا .

وذهب فريق ثالث إلى أن أساس الاجتماع هو التحاب والتآلف ، لكنهم اختلفوا فى أسبابه :

– فقوم رأوا أنه الاشتراك فى الولادة من والد واحد .

– وقوم رأوا أنه الاقتراب عن طريق النسب ، أى تزاوج طائفة من طائفة أخرى .

– وقوم رأوا أنه بالاشتراك فى الرئيس الأول الذى جمعهم أولًا ، ودبّرهم حتى تغلبوا به ، ونالوا خيرًا من خيرات الجاهلية .

– وقوم رأوا أنه بالتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ، ولا يخاذلهم ، وتكون أيديهم واحدة فى أن يغلبوا غيرهم ، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم .

– وقوم رأوا أنه بتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك فى اللغة ، فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث .

– وقوم رأوا أنه بالاشتراك فى المنزل ، ثم فى المساكن (السكة وهى الحارة ، والمحلة وهى الحى ، والصقع الذى هو الإقليم[1] .

وبالإضافة إلى ذلك ، هناك أشياء يظن أنه ينبغى أن يكون لها ارتباط جزئى بين جماعة يسيرة ، وبين نفر ، وبين اثنين :

منها طول التلاق ،

ومنها الاشتراك فى طعام يؤكل وشراب يشرب ،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ .

ومنها الاشتراك فى الصنائع ،
ومنها الاشتراك فى شر يدهمهم ، وخاصة متى كان نوع الشر واحدا ، وتلاقوا فإن بعضهم يكون سلوة بعض ،
ومنها الاشتراك فى لذة ما ،
ومنها الاشتراك فى الأمكنة التى لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل التوافق فى السفر[1] .

وإذا كانت هذه الأنواع من الارتباطات هى أساس التمايز بين الأفراد أو الجماعات (قبيلة عن قبيلة ، أو مدينة عن مدينة ، أو أحلاف عن أحلاف ، أو أمة عن أمة) فينبغى بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا[2] .

والأشياء التى يكون عليها التغالب هى : السلامة ، والكرامة ، واليسار ، واللذات ، وكل ما يوصل إليها . وينبغى أن تسعى كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتجعله لنفسها . فالقاهرة منها للأخرى هى الفائزة ، وهى المغبوطة ، وهى السعيدة . وهذه الأشياء هى التى فى الطبع ، طبع الأفراد والجماعات ، وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية[3] .

وهكذا يزين لأهل المدن الجاهلية أن ما فى الطبع هو العدل . فالعدل إذن هو التغالب ، ويكون الغالب هو العادل . أما المغلوب فإما أن يفنى أو يبقى مستعبدًا للغالب ، ويفعل ما فيه منفعة هذا الغالب ، « فاستعباد القاهر للمتهور هو أيضا من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضًا عدل . هذا بالنسبة للعدل الطبيعى فى رأيهم . أما ما يسمى عدلًا فى البيع والشراء ورد الودائع .. إلخ فإن من يستعمله إنما يستعمله بسبب الخوف والضعف وعند الضرورة الورادة من الخارج »[4] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ .
(٢) السابق ، نفس الصفحة .
(٣) السابق ، نفس الصفحة .
(٤) السابق ، ص ٧٦ .

وهنا يفسر الفارابى نشأة العدل الذى يبدو بين الناس تبعًا لرأى أهل المدن الضالة والجاهلة ، فيرى أنه فى البداية وجد شخصان أحدهما قاهر ، والآخر مقهور . ثم عندما قوى المقهور « اصطلحا معا » على أن يتعادلا فى المعاملات الجارية بينهما ، بدلًا من النزاع الذى سوف يؤدى إلى هلاكهما معا ، لكن عندما يقوى من جديد أحد الطرفين ، فإنه ينزع مباشرة إلى قهر الخارج . وهذا معناه أن السلام القائم بينهما مؤقت دائما ، وهما إنما يتركان التغالب فقط بسبب ظروفهما الخاصة ، أو بما يطرأ عليهما من الخارج . فإذا وقع التكافؤ بينهما ، وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ جيل جديد لم يعرف حقيقة الأمر ، حسب أن مظاهر العدل الموجودة أمامه هى العدل الحقيقى ، ولم يدرك أنها مجرد تعبير عن الخوف والضعف ، فيكون مغرورًا بما يستعمله من ذلك[1] .

هذا بالنسبة إلى أساس الأخلاق فى رأى الجاهليين من سكان المدن غير الفاضلة . أما بالنسبة إلى الدين ، فإن موقفهم منه أشد خطورة ، لأنه – فى رأيهم – عبارة عن « أبواب من الحيل والمكايد على قوم ، ولقوم (آخرين) فإنها حيل ومصايد لمن يعجز على المغالبة على هذه الخيرات بالقوة والمجاهرة وقهر الضعفاء بالسلاح واليدين دون روية ... فمن يعجز عن المجاهرة بأخذها أو بالغلبة عليها،فإن المتمسك (بالدين) يظن أنه غير حريص عليها(أى على الخيرات المادية)ويظن به الخير،فيُركن إليه،ولايُحذر،ولاتبقى،ولايتهم،بل يخفى مقصده،وتوصف سيرته بأنها إلهية،فيكون زيه وصورته صورة من لايريد هذه الخيرات كلها لنفسه،فيكون ذلك سببا لأن يُكرّم ويُعظّم ويؤمل بسائر الخيرات،وتنقاد النفوس له فتحبّه،فلا تنكر ارتكاب هواه فى كل شىء،بل يحسن عند الجميع قبيحُ ما يعمله،ويصير بذلك إلى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات،ونيل الخيرية[2] .

ويذكرنا المقطع الأخير من نص الفارابى السابق بحديث أفلاطون عن نشأة الطاغية ، وأنه يبدأ بحب الجماهير ، الذى يتبعه التغاضى عن أخطائه ، فيؤديه ذلك

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٢) السابق ، ص ٧٧ .

إلى ارتكاب جرائم أكثر بشاعة فى حق هذه الجماهير نفسها . لكن الرأى الذى يعرضه الفارابى هنا يجعل من الدين وسيلة مثل هذا الشخص إلى اكتساب الخيرات المادية ، والتمتع بكل الملذات الممكنة ، وهو يستعرض فيما بعد مواقف الناس من هذا الشخص « المتدين » ، أى الذى يجعل الدين ستارًا لمطامعه الخاصة ، فيقول إن كثيرًا من الناس يظهرون مدحه سخرية به ، وبعضهم يقويه لنفسه حتى يتركه فى حاله ، وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفًا من أن يسلبهم ما عندهم على أساس أنهم على غير طريقته ، وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضا مغرورون مثله[1] .

ويعلق الفارابى على هذا الموقف قائلا : فهذه وما أشبهها هى آراء الجاهلية التى وقعت فى نفوس كثير من الناس عن الأشياء التى تشاهد فى الموجودات . وإذا حصلت لهم الخيرات التى غلبوا عليها فينبغى أن تحفظ وتستدام وتمد وتزاد ، فإنها إنْ لم يُفعل بها ذلك نفذت :

– فهناك قوم من دأبهم دائمًا مغالبة الآخرين عليها ، وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى .

– وهناك آخرون يحاولون زيادتها ، إما عن طريق المعاملات فى داخلهم ، أو عن طريق الغلبة على الآخرين .

– وهناك آخرون رأوا زيادتها بالوجهين جميعا .

– وآخرون قسموا أنفسهم قسمين : أحدهما للمعاملات ، والثانى للمغالبة .

– وآخرون جعلوا النساء فيهم للمعاملات ، والرجال للمغالبة .

– وآخرون رأوا أن يغلبوا قومًا لكى يُخصّصوهم للمعاملات ، بينما يظلون هم للمغالبة .

– وآخرون قالوا إن المغالبة تكون بين الأنواع المختلفة فى الموجودات . فالناس لا يتغالبون بعضهم مع البعض ، وإنما يغالبون الحيوانات مثلا[2] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ .

(٢) السابق ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

وينتهى الفصل الأخير رقم (٣٧) من آراء أهل المدينة الفاضلة[1] بعرض بعض مذاهب الفلاسفة القدماء فى الوجود الطبيعى للإنسان ، والوجود غير الطبيعى ، وبعض مذاهب الشكاك التى تنفى المعرفة الحسية . ويعقب الفارابى عليها قائلا : « والتى ذكرناها من آراء القدماء فاسدة ، تفرعت منها آراء انبثّت منها ملل فى كثير من المدن الضالة » .

وهكذا نرى أن الفارابى قد استعرض – بتصوره الخاص – آراء كثيرة سابقة عليه ، واضعًا إياها فى إطار آراء أهل المدن التى تناقض أو تضاد المدينة الفاضلة . ولا شك فى أن هذا الترتيب يتفق مع نفس ترتيب « الجمهورية » لدى أفلاطون ، الذى بدأ برسم صورة الدولة المثالية ، ثم أعقبها بذكر أنظمة الحكم الأخرى .

---

(١) من صفحة ٨٠ – ٨٥ .

جـ - كتاب الملة :

لم ينشر هذا الكتاب إلا فى سنة ١٩٦٨ ، أى بعد «آراء أهل المدينة الفاضلة» بنصف قرن . وقد قام بتحقيقه الأستاذ الدكتور محسن مهدى ، مع أربعة نصوص أخرى للفارابى[١] ، ونحن نرجح من جانبنا أن كتاب «الملة» قد كتب بعد «آراء أهل المدينة الفاضلة» بفترة ليست بالقصيرة . ودليلنا على ذلك هو التطور الكبير فى لغة الكتاب . فبعد أن كانت لغة الفارابى فى المدينة الفاضلة مضطربة إلى حد كبير ، وغير مبينة فى كثير من المواضع ، أصبحت لغة كتاب الملة تتميز بالدقة والوضوح وحسن التعبير . ولا شك فى أن فترة طويلة تفصل بين الكتابين .

يعرف الفارابى الملة بأنها آراء وأفعال مقدرة ، مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له ، فيهم وبهم ، محددا[٢] .

ثم يعيد تقسيمه لأشكال الاجتماع البشرى ، فيقول إن الجمع ربما كان عشيرة ، وربما كان مدينة أو صقعًا ، وربما كان أمة عظيمة ، وربما كان أممًا كثيرة[٣] .

أما الرئيس الأول ، فإن كان فاضلًا ، وكانت رئاسته فاضلة فى الحقيقة ، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو ، وكل من تحت رئاسته ، السعادة القصوى ، التى هى فى الحقيقة سعادة . وتكون الملة ملة فاضلة[٤] .

وإن كانت رئاسته جاهلية فإنه إنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيرًا ما من الخيرات الجاهلية : إما الخير الضرورى الذى هو الصحة والسلامة ، وإما يسار ، وإما لذة ، وإما كرامة وجلالة ، وإما غلبة . ويفوز هو بذلك الخير ، ويسعد به دونهم ، ويجعل من تحت رئاسته آلات يستعملهم فى أن يصل بهم إلى غرضه ويستديمه . وإما أن يلتمس بذلك الخير هم دونه ، أو هو وهم

---

(١) هى : فى العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام - فصول مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة - دعاء عظيم - من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة - بيروت ١٩٦٨ .

(٢) كتاب الملة ، ص ٤٣ .

(٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٤) السابق ، نفس الصفحة .

جميعا[١] – وهذان هما أفضل رؤساء الجاهلية . وبالإضافة إلى ذلك قد توجد **رئاسة ضلالة** بأن يظن الرئيس بنفسه الفضيلة والحكمة ، ويظن فيه المرؤوسون ذلك ، دون أن يكون فاضلا أو حكيما ، **ورئاسة تمويه** ، وهى التى يعلم الرئيس فيها بأنه غير حكيم أو فاضل ، ولكنه يخدع الناس بذلك عن قصد[٢] .

ويؤكد الفارابى أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة تكون مهنته ملكية ، مقرونة بوحى (إلهام) من الله إليه ، وهو يقدر الآراء والأفعال فى الملة الفاضلة بأحد أمرين أو بكليهما :

أ – أن توحى إليه هذه كليا مقدرة .

ب – أن يقدرها هو بالقوة التى استفادها عن الوحى ، والموحى تعالى .

جـ – أو يكون بعضها بالوجه الأول ، وبعضها بالوجه الثانى .

والآراء التى فى الملة الفاضلة تتعلق بأشياء نظرية ، وأشياء إرادية .

فالنظرية : ما يوصف الله تعالى به ، ثم ما يوصف به الروحانيون ومراتبهم فى أنفسهم ومنازلهم من الله تعالى ، وما فعل كل واحد منهم ، ثم كون العالم وما يوصف به العالم ، وأجزاؤه ومراتب أجزائه ، وكيف حدثت الأجسام الأولى ، وكيف حدثت سائر الأجسام ، ومراتب هذه ، وكيف ارتباط الأشياء التى يحويها العالم بعضها ببعض وانتظامها ، وأن كل ما يجرى فيها عدل لا جور فيه ، وكيف نسبة كل واحد منها إلى الله تعالى وإلى الرواحانيين ، ثم كون الإنسان وحصول النفس فيه ، والعقل ومرتبته من العالم ومنزلته من الله ومن الروحانيين ، ثم أن توصف النبوة ما هى ، والوحى كيف هو ، وكيف يكون ، ثم ما يوصف به الموت والحياة والآخرة ، والسعادة التى يصير إليها الأفاضل الأبرار ، والشقاء الذى يصير إليه الأراذل والفجار فى الحياة الآخرة[٣] .

---

(١) هنا خطأ نحوى ، وخاصة فى استخدام الضمائر . والصواب أن يقال : « وإما أن يلتمس بذلك الخير إياهم دونه ، أو إياه وإياهم جميعا » .

(٢) كتاب الملة ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٣) السابق ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

والأشياء **الإرادية** : ما يوصف به الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى والحق الذين توالوا فى الزمان السالف ، ومعرفة ما اشتركوا فيه ، والذى اختص به كل واحد من أفعال الخير ، وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن و الأمم فى الآخرة ، وما يوصف به الملوك الأراذل والرؤساء الفجار المتسلطون من أهل الجاهلية وأئمة الضلال الذين كانوا فى الزمان السالف ، ومعرفة ما اشتركوا فيه ، وما اختص به كل واحد من أفعال الشر ، وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم فى الآخرة ، وما يوصف به مَنْ فى الزمان الحاضر من الملوك الأفاضل والأبرار وأئمة الحق ، وذكر ما شاركوا فيه من تقدمهم ، وما اختص به هؤلاء من أفعال الخير ، وما يوصف به الرؤساء الفجار وأئمة الضلال وأهل الجاهلية الذين فى الزمان الحاضر ، ومعرفة ما شاركوا فيه من تقدّم ، وما اختصوا به من أفعال الشر ، وما تؤول إليه أنفسهم فى الآخرة[1] .

ويعقب الفارابى على القسم الخاص بالآراء (النظرية والإرادية) بأنه ينبغى أن تكون الصفات التى توصف بها الأشياء التى تشتمل عليها آراء الملة : صفات تخيل إلى المدنيين جميع ما فى المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم وارتباط بعضهم لبعض ، وجميع ما يرسم لهم ليكون ما يوصف لهم من تلك مثالات يقتفونها فى مراتبهم وأفعالهم .

ولا شك فى أن هنا تعسيًا واضحا . ولو أن الفارابى خصّص حديثه هنا فى موضوعات محددة ، وقدّم له بعض الأمثلة ، لكان قد قدّم لنا عملًا متكاملًا بحق . ومهما يكن من أمر ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى القسم الثانى من الملة ، وهو المتعلق بالأفعال . يقول :

وأما الأفعال فأولها الأفعال والأقاويل التى يُعظّم الله بها ويُمجّد ، ثم التى يعظم بها الروحانيون والملائكة ، ثم التى يعظم بها الأنبياء ، والملوك الأفاضل والرؤساء

(١) كتاب الملة ، ص ٤٥ .

الأبرار وأئمة الهدى الذين كانوا فيما سلف ، ثم التى يخس (أى يوصف بالخسة) بها الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال ممن سلف ، وتقبح بها أمورهم ، ثم التى يعظم بها من فى الزمان من الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى ويخسس من فى الزمان من أضدادهم[1] .

ثم من بعد ذلك كله تقدير الأفعال التى بها تكون معاملات أهل المدن ، إما فيما يعمله الإنسان بنفسه ، وإما فيما ينبغى أن يعامل به غيره ، وتعريف العدل فى شيء شيء من هذه الأفعال[2] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفارابى قد كتب رسالة خاصة حول طريقة معاملة الإنسان لرؤسائه ، والمساوين له ، والأقل مكانة منه . وقد فصّل فيها القول ، وأبان عددًا من التصرفات المحددة . وهذا ما يجعلنا نذهب إلى أن كتاب « الملة » قد اشتمل على مبادىء نظرية كان على الفارابى أن يفصلها – فيما بعد – فى رسائل مستقلة .

أما عن علاقة الفلسفة بالملة ، فإن الفارابى يقول إن الملة تحتوى على جزئين : تحديد آراء ، وتقدير أفعال . وكما أن الفلسفة منها نظرية وعملية . فالنظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها . والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه عملها . فإذن الجزءان اللذان تتكون منهما الملة داخلان تحت الفلسفة . وأكثر من ذلك أن الفلسفة هى التى تعطى براهين ما تحتوى عليه الملة . وبذلك ينتهى الفارابى إلى نتيجة أساسية فى فكره السياسى ، وهى أن المهنة الملكية التى تقوم بها الملة الفاضلة هى تحت الفلسفة . وهكذا يشترط أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة : فيلسوفا[3] .

والفلسفة ضرورية فى المدينة الفاضلة لأنها ، فضلًا عن أنها تعتبر وسيلة الرئيس إلى استخلاص القوانين الكلية ، تساعد على تنوير العامة عن طريق كل من الجدل

---

(١) كتاب الملة ، ص ٤٦ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة .

(٣) السابق ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

والخطابة . وهذا التنوير يشمل تصحيح آراء الملة ونصرتها والدفاع عنها والتمكين لها فى نفوس المدنيين وخاصة إذا تعرضوا لمن يروم بها التضليل أو المغالطة[1] .

وليس بالضرورة أن يضع الرئيس الأول للمدينة الفاضلة دستورًا كاملًا وثابتا . فقد يحدث أن يترك تقدير كثير من الأفعال ، إما لأن أجله قد وافاه قبل إتمامها ، أول لشواغل عارضة كالحرب وغيرها ، أو لأن المشكلات التى واجهت عصره كانت قليلة وذات طبيعة خاصة ، ثم جدّت بعد عصره مشكلات أخرى . وعندئذ يبيح الفارابى للرئيس الذى يتلوه أن يستكمل هذا النقص ، بل يبيح له أيضًا أن يغير ما وضعه الأول ، ويقوم بنفس العمل التالون لهما ، وهذا معناه حرية وضع القوانين الملائمة لظروف كل عصر[2] .

لكن هذا كله لا يتم إلا إذا كان الرؤساء التالون للرئيس الأول على نفس مستواه العقلى والروحى ، أما إذا جاء بعده مَنْ يقل عن هذا المستوى ، فإن الواجب عليه حينئذ أن يستعين بصناعة الفقه ، أو بتعبير أدق ، أصول الفقه ، وهو العلم الذى يعنى باستخراج الأمور الكلية من النصوص الأولى ، وطرق الاستنباط ، وتقويم الأدلة ... إلخ ، ولا شك فى أن هذا العلم محتاج دائمًا إلى إضافة الفلسفة إليه ، وبذلك يصبح الرئيس الذى لا يتصل بالعقل الفعّال ، أقرب ما يكون إلى الصواب عندما يقوم بوضع قوانين لدولته[3] .

ومن أهم أجزاء الفلسفة التى ينبغى أن يلم بها الرئيس : العلم المدنى ، وهو الذى يفحص أولًا عن السعادة . ويفرق بين ما يظنه الناس أنه سعادة ، وبين ما هو سعادة حقيقية . ثم يفحص عن الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية حتى يستوفيها كلها ويأتى عليها ، ثم يبين أن هذه كلها لا يمكن أن توجد فى فرد واحد ، وإنما يلزم لها وجود جماعة ، تتعاون فيما بينها على قضاء حاجات

---

(١) كتاب الملة ، ص ٤٧ ، ٤٨ .
(٢) السابق ، ص ٤٩ .
(٣) السابق ، ص ٥٠ ، ٥١ .

بعضهم بعضا ، ومن الطبيعى أن تكون الجماعة متجاورين فى مسكن واحد ، ويحصى أصناف الجماعات المتجاورة وأن منها جماعة مدنية ، ومنها جماعة أمية ، وغير ذلك[1] .

ثم يميز السير والأخلاق والملكات التى إذا استعملت فى المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم ، ونال بها أهلها الخيرات فى هذه الحياة الدنيا ، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى ، ويفردها عن التى ليست كذلك ، وأن التى تنال بها السعادة القصوى من الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية هى الفاضلة وحدها ، وهى الخيرات وحدها ، وهى الجميلة فى الحقيقة ، وما عداها من الأفعال والملكات فهى المظنون أنها خيرات أو فضائل أو جميلة من غير أن تكون كذلك ، بل هى فى الحقيقة شرور[2] .

وهنا يصل الفارابى إلى وظيفة الملك التى من شأنها أن تمكن تلك الأفعال والملكات فى المدينة أو فى الأمة ، وتجتهد فى أن تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم . ويتفق الفارابى مع أفلاطون هنا فى ضرورة أن تكون الرئاسة مهنة وصناعة يضاف إليها ملكة وقوة تكون عنها الأفعال التى بها تمكن فيهم ، وتحفظ عليهم . وهذه المهنة هى مهنة الملك ، والمهنة الملكية – أو ما شاء الإنسان أن يسميها بدل اسم الملك – والسياسة هى فعل هذه المهنة[3] .

ويعود الفارابى فى كتاب « الملة » إلى ما قرره من قبل فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » من أنه لا يمتنع أن يكون مَنْ هو جزء من المدينة الفاضلة ساكنا بإرادته أو بغير إرادته فى مدينة جاهلية ، ويكون ذلك الإنسان فى تلك المدينة جزءًا منها – ولهذا احتاج الأفاضل الذين دُفعوا إلى سكنى المدن الجاهلية – لعدم وجود المدينة الفاضلة – إلى الهجرة إلى المدينة الفاضلة ، إذا اتفق وجودها فى وقت ما[4] .

---

(١) كتاب الملة ، ص ٥٢ ، ٥٣ .
(٢) السابق ، ص ٥٤ .
(٣) السابق ، نفس الصفحة .
(٤) السابق ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

والرئاسة الفاضلة ضربان : رئاسة أولى ، ورئاسة تابعة للأولى . فالرئاسة الأولى هى التى تمكن فى المدينة أو الأمة السِّير (جمع سيرة) والملكات الفاضلة أولًا من غير أن تكون فيهم قبل ذلك ، وتنقليهم مع ذلك عن السير الجاهلية إلى السير الفاضلة . فالذى يقوم بهذه الرئاسة هو الرئيس الأول . والرئاسة التابعة للأولى هى التى تقتضى فى أفعالها حذو الرئاسة الأولى . والقائم بهذه يسمى رئيس السُّنَّة ، وملك السنة ، ورئاسته هى الرئاسة السنية[1] .

والمهنة الملكية الفاضلة الأولى تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التى بها يتأتى تمكين السير والملكات الفاضلة فى المدن والأمم ، وحفظها عليهم وحياطتها وإحرازها عن أن يداخلها شىء من السير الجاهلية ، فإن تلك كلها أمراض تعرض للمدن الفاضلة – على مثال ما عليه مهنة الطب ، فإنها إنما تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التى تمكن الصحة فى الإنسان ، وتحفظها عليه ، وتحوطها من أن يعرض لها شىء من الأمراض[2] .

ومن الواضح أن فكرة ربط الحكم بالتعليم عند أفلاطون تنعكس عند الفارابى فى تشبيه الحكم بالطب . ولا شك فى أن كلا الفيلسوفين ينشد عند الحاكم شيئًا أبعد من مجرد الحكم وإدارة شئون المحكومين ، فالأول يتطلب منه أن يعلم شعبه ، والثانى يريد منه أن يلازمه ويرعى صحته[3] .

لكننا لا نظفر لدى الفارابى بمنهج تفصيلى لتربية الحكام تلك التربية التفصيلية التى وضع منهجها أفلاطون . وكل ما نجده مجرد إشارة إلى ضرورة تعهّد أبناء الملوك ، ومحاولة التعرف على أصلحهم لتولى الحكم بعد أبيه . والفارابى يشير إلى ضرورة التربية والتأديب ، دون أن يذكر مناهج محدّدة لذلك[4] ، كما فعل أفلاطون .

---

(١) كتاب الملة ، ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٢) السابق ، ص ٥٦ .
(٣) السابق ، ص ٥٧ وما بعدها .
(٤) السابق ، ص ٦٠ .

ثم يعرض الفارابى لفكرة كمال حاكم المدينة الفاضلة ، بمعنى أن يكون فى مرتبة يدبّر كل ما دونه ، ولا يمكن أن يدبره آخر أصلا ، ويرأس كل ما دونه ، وأنه لا يمكن أن يكون فيه نقص ، ولا بوجه من الوجوه أصلا ، ولا يمكن أن يكون كمال أتمّ من كماله ، ولا وجود أفضل من وجوده[1] .

وينتهى كتاب « الملة » بعقد مقارنة تقريبية بين تدبير الله تعالى ، للعالم ، وتدبير الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وتدبير القلب للبدن الإنسانى . وأهم ما يميز هذه التدابير جميعا هو طابع الوحدة : وحدة القصة ووحدة الغاية . ولا شك فى أنه بتوافر تلك الوحدة يمكن أن توجد فى المدن ملة مشتركة تجتمع بها آراء مواطنيها واعتقاداتهم وأفعالهم وتأتلف بها أقسامهم ، وترتبط وتنتظم ، وعند ذلك تتعاضد أفعالهم، وتتعاون، حتى يبلغوا الغرض الملتمس، وهو السعادة القصوى[2] .

---

(١) كتاب الملة ، ص ٦١ ، وما بعدها .

(٢) السابق ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

د – رسالة السياسة :

إذا كنا قد ذكرنا أكثر من مرة أن حديث الفارابى يتسم بالتعميم ، ويفتقد التفصيلات المحددة ، ويخلو من الشواهد والأمثلة التى تقرب لنا مقصده الدقيق ، فإن رسالة « السياسة »[١] تقدم مجموعة كبيرة من التفصيلات التى تتعلق بطرق معاملة الإنسان لرؤسائه ، أو من هم فى مستواه ، أو من هم أدنى درجة منه .

وينبغى أن نوضح فى البداية المقصود من كلمة « سياسة » التى أطلقت على تلك الرسالة الهامة . يقول لويس معلوف ، الذى نشر هو أيضا رسالة أخرى « فى السياسة » لابن سينا : إن كلمة السياسة فى عرف الأقدمين من فلاسفة العرب يراد بها على وجه الإطلاق : تلافى الخلل ، وإصلاح ما فسد . ولما كان الأحرى والأجدر بالإنسان إصلاح ما فسد فيه أو بسببه قد وضع البعض منهم مقالات تختلف محتويات أبوابها ، ولكن مرجعها إلى ما قلنا[٢] .

ومع ذلك ، فإن مفهوم « سياسة » كما يبدو من رسالة الفارابى يتحدد فى : حسن التصرف من الإنسان فى مختلف المواقف التى يتعامل فيها مع غيره من الناس ، والفارابى نفسه يقول فى مقدمة الرسالة : قصدنا فى هذا القول ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس فى متصرفاته مع كل طائفة : من أهل طبقته ، ومن فوقه ، ومن دونه ، على سبيل الإيجاز والاختصار[٣] .

ومن المعروف أن هذا اللون من الحكمة العملية كان منتشرا على نحو واسع فى الحضارات القديمة ، وأهمها الحضارة الفارسية ، ومنها انتقل إلى المسلمين ، عن طريق ابن المقفع (ت ١٤٥ هـ = ٧٦٢ م) الذى قام بنقل طائفة كبيرة من مبادئه فى مختلف كتبه التى ألفها وأهمها « الأدب الكبير » و « الأدب الصغير » وكذلك فى الكتاب الشهير الذى قام بترجمته وهو « كليلة ودمنة »[٤] .

---

(١) نشرها لويس شيخو – بيروت ١٩٠٧ .

(٢) انظر مقدمة الناشر – ص ٢ .

(٣) ص ١٨ .

(٤) قمنا بدراسة الأدب الكبير والأدب الصغير فى بحث بعنوان « آداب المجالسة عند ابن المقفع » – « الفكر الأخلاقى فى الإسلام : نماذج تحليلية » – ونقوم حاليا بدراسة المضمون الأخلاقى كما ورد فى كتاب كليلة ودمنه .

ورسالة الفارابى فى السياسة تتميز بحسن التقسيم ، والوضوح ، وسلامة العبارة . وهو يقسمها إلى سبعة أقسام رئيسية :

- مقدمات عامة .
- معرفة الخالق ، وما يجب لعزته .
- ما ينبغى أن يستعمله المرء مع رؤسائه .
- ما ينبغى أن يستعمله المرء مع أكفائه .
- ما ينبغى أن يستعمله المرء مع مَنْ دونه .
- فى سياسة المرء نفسه .
- خاتمة تحتوى على بعض أقوال السابقين (وأهمهم أفلاطون) فى هذا الفن .

أما المقدمات العامة ، فإنه يبدأ فيها بحصر الجهات التى يتعامل معها الإنسان فى ثلاث : وهى أن كل واحد من الناس متى رجع إلى نفسه ، وتأمل أحوالها وأحوال غيره من أبناء الناس وجد نفسه فى رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة بجهة من الجهات ، ووجد دونها طائفة هم أوضع منه بجهة أو جهات ... وينتفع المرء باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث ، أما مع الأرفعين فلينال مرتبتهم، وأما مع الأكفاء فليفضل عليهم، وأما مع الأوضعين فلئلا ينحط إلى رتبتهم[1] .

ويقرر الفارابى أهمية الملاحظة فى اكتشاف أصلح السياسات التى يتعامل بها الإنسان مع غيره . ولا تقتصر هذه الملاحظة على رؤية ما هو مشاهد فى عصره ، وإنما تمتد إلى استقصاء ما حدث فى الماضى ، وحفظه التاريخ . وبعد ذلك تأتى مرحلة تأمل الملاحظات والتمييز بين منافعها للمرء ومساوئها له . يقول الفارابى فى تلك الفقرة الهامة :

« إن أنفع الأمور التى يسلكها المرء فى استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم ، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ، وما شهدها وما غاب عنها

---

(١) رسالة السياسة ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

مما سمعه وتناهى إليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها ، وبين النافع والضار لهم منها ، ثم ليجتهد فى التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا وفى التحرز والاجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا »[1] .

أما فى داخل كل إنسان ، فإن الفارابى يحدّد قوتين متنازعتين دائما : قوة ناطقة أو عاقلة ، وقوة بهيمية . ولكل واحدة منهما إرادة واختيار . كما أن لكل منهما نزاعًا غالبًا : فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية مثل أنواع الغذاء وأنواع الاستفراغات وأنواع الاستراحات . ونزاع القوة النطقية نحو الأمور المحمودة العواقب مثل العلوم والأفعال التى تجدى العواقب المحمودة . فأول ما ينشأ الإنسان فى حيز البهائم ، إلى أن يتولد فيه العقل أولًا فأولًا ، وتقوى فيه القوة الناطقة . فالقوة البهيمية إذن أغلب عليه . وكل ما كان أقوى وأغلب فالحاجة إلى إخماده وتوهينه وأخذ الأهبة والاستعداد له أشد وألزم[2] .

فواجب على كل من يروم نيل الفاضل من الأعمال ألا يتغافل عن تيقظ نفسه فى كل وقت ، وتحريضها على ما هو أصلح له ، وألا يهملها ساعة ، فإنه متى ما أهملها وهى حيّة ، والحى متحرك لابد من أن تتحرك نحو الطرف الآخر الذى هو البهيمى . وإذا تحركت نحوه تشبثت ببعض منه ، حتى إذا أراد ردها عما تحركت إليه لحقه من النصب أضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها ،ويعطل وقته الذى كان ينبغى أن يحصل فيه فضيلة لاشتغاله بالاحتيال لردها عما تحركت نحوه ، وفاتته تلك الفضيلة[3] .

وأول ما ينبغى على الإنسان أن يعمله ويعتقده هو وجود الله ، تعالى ، ووحدانيته ، وحياته ، وعلمه ، وكل ما ينبغى له من صفات الفضل التى تعبر عنها اللغة البشرية مع الاعتقاد فى نفس الوقت بأن الله ، تعالى ، منزه عن مشابهة أى

---

(١) رسالة السياسة ، ص ١٩ .

(٢) السابق ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(٣) السابق ، ص ٢٠ .

أحد أو شيء من خلقه . ثم لابد له أن يقر بأن الله ، تعالى ، قد اعتنى بالعالم ، وما زال يعتنى به ، وبأفضل أجزائه ، وهو الإنسان . لذلك فإن تكريمه له يصل إلى حد الإيحاء إليه ومخاطبته . وقد أرسل للناس الرسل من جنسهم ليبشروهم وينذرهم. كذلك من الأحوط على العاقل أن يتبع رأى الكثير، فإن الحق معهم، والسلامة أبدًا فى الكثير . وعليه أن يعلم أن لكل عمل إرادى مصحوب بالنيّة جزاء ومكافأة[1] .

ومما يدل على وجوب المكافأة أنه متى ما اعتقد ما تقدم ذكره من معرفة البارى ووحدانيته تنزهه عن صفات المخلوقين ، ومعرفة رسوله فى أى زمان كان وانتهج النهج المستقيم وجد فى صدره سعة ، وفى أحواله استقامة ، وعن الأشرار سلامة ، وعند الاختيار حظوة ، وفى معاشه سدادًا مقدار ما يفعله وينويه منه . وإذا تيقّن ذلك فينبغى أن يقدم على سياسة الأحوال بقلب قوى ونية صادقة وصدر واسع وثقة بأن ما يأتيه من ذلك وإن قل يجدى عليه نفعًا أجل[2] .

لكن إذا كان أفلاطون قد أغفل تمامًا طريقة معاملة الشعب للحكام ، فإن الفارابى يعطى هذا الجانب أهمية كبيرة . وهو يرى أن الإنسان مع مَنْ هو فوقه من الرؤساء لا يخلو من :

- أن يكون متصديا لخدمته .
- أو يكون بينه وبين من هو فوقه حال يلقاه فى بعض الأوقات .
- أو يكون بالبعد لا يلقاه إلا بالذكر .

فواجب على المرء أن يستعمل مَعَ مَنْ هو متصدٍّ لخدمته ما نقوله ، وهو أن يكون ملازمًا لما هو بصدده ، مواظبًا على ما فوّض إليه ، ويجتهد أن يكون نصب عينه أو ذكره ، ولا يخشى الملال ، وخصوصًا من الملوك ، لأن موضع الملال إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التى ليس لهم فيها عمل . وأن يكون مادحًا له ، مقرظا لجميع ما يأتيه الرئيس من رقيق أو جليل ، مجتهدًا فى طلب وجوه

---

(١) رسالة السياسة ، ص ٢١ .
(٢) السابق ، ص ٢٣ .

حسان لكل ما يفعله ويقوله ، إذ ليس شيء من الأمور فى العالم إلا وله وجهان ، أحدهما جميل والآخر قبيح ، فليطلب لكل أمر من أموره وجهًا جميلًا يصرفه إليه ، ويتكلف بذكره بحضرته وغيبته[1] .

وإن كان المرء ممن فوض إليه تدبير ذلك الرئيس ، مثل أن يكون وزيرا أو مشيرًا أو معلمًا ، فلابد من تعريفه وجه الصلاح فى الأعمال ، فليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ، إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحى وواجهه أهلك نفسه ، وأتى عليه السيل فأغرقه . وإن سعى معه ، وعلى جانبيه ، وتلطف ليصرفه إلى الناحية التى يريدها ، بأن يطرح فى بعض جوانبه مقدارًا من السدد ، ويطرق له من الجانب الآخر ، لا يلبث أن يصرفه إلى حيث شاء[2] .

وينبغى أن يكتم المرء أسرار رئيسه . والحيلة فى ذلك أن يكتم جميع أحواله الظاهرة بما يقدر عليه ، فإن مَنْ كان كاتمًا للأحوال الظاهرة فالأجدر به ألا يفشى سر الباطن . ولا يؤمن على السر المكتوم أن يظهر ببعض الأحوال الظاهرة ، لأن الأمور والأحوال متصلة ، متعلقة بعضها ببعض . وأن يعلم أن للرؤساء هما ينفردون بها عمن سواهم من الناس ، وهى أنهم يعتقدون فى جميع مَنْ دونهم الاستخدام والاستعباد ، وفى أنفسهم الإصابة فى جميع ما يأتونه . وإنما تحدث هذه الخصّة فيهم لكثرة مدح الناس لهم ، وإطرائهم أعمالهم ، وتصويبهم آراءهم . وذلك فى طباع كل الناس[3] .

كذلك ينبغى على المرء أن يحترز كل الاحتراز بأن يخبر عن نفسه بحضرة الرئيس شيئًا يمكن أن يتخذ ذلك بوجه من الوجوه جرمًا عليه ، وإن كان فى غاية الانبساط معه ، ولا يقر بما يلقى منه إلى الرئيس مما يستقبح ، فسيان بين الخبر والإقرار . وليس يؤمن من تغير الأحوال[4] .

---

(1) رسالة السياسة ، ص ٢٣ ، ٢٤ .
(2) السابق ، ص ٢٤ . وهنا اتفاق شبه كامل مع الحكيم الترمذى (ت ٢٨٥هـ) .
(3) السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(4) السابق ، ص ٢٥ .

وأما إذا اعترض بينه وبين الرئيس حال ، لا يمكن صرف القبيح منه إلا إليه ، أو إلى الرئيس فقط فليجتهد فى صرف ذلك القبيح إلى نفسه ، وليجعل لذلك أوجها . وما من شيء أبلغ وأعم نفعًا فى باب العبودية من ترك المرء حظ نفسه فى جميع ما يباشر من الأعمال الرئيسية ، فإنه ما من أمر يتعاطاه المرء مما هو بينه وبين الرئيس إلا ويجد لنفسه فيه موضع حظ ، فينبغى أن يتركه ، ويتجنبه ، ويستخلص لما هو حظ الرئيس ، فإنه مهما فعل ذلك اجتنى ثمرة خيره ، ومهما اشتغل باستيفاء حظه لا يأتى الأمر على وجهه ، ووقع فيه خلل . وترك الأمر خير من إفساده[1] .

وينبغى أن يتلطف كل التلطف فى نيل المنافع من جهة الرؤساء بألا يلح فى السؤال ولا يديمه ولا يظهر الطمع والشر من نفسه ، ويجتهد فى أن يطلب من الرؤساء أسباب المنافع ، لا المنافع أنفسها ، مثل إطلاق اليد فى وجوه يجلب منها الأموال والمنافع ليقل السؤال ويكثر النفع ، ويجتهد فى أن ينتفع بالرئيس ، لا منه ، لأن من انتفع بهم أعزوه ، ومن انتفع منهم ملّوه[2] .

وليضع نفسه عند الرؤساء فى صورة من ينخلع عن ملكه بأهون كلمة وأدون سعى ، وليحذر كل الحذر من أن يتصور عندهم منه أنه يضنّ بماله ، أو يحب أن يستأثر بشيء من مقتنياته ، فإنه يصير حينئذ معرضًا للإبعاد . والممنوع محروص عليه . والمبذول مملول منه[3] .

وليجتهد أن يظهر فى كل ما يقتضيه أنما يفعله ليكون زينة وجمالًا للرئيس ، لا لنفسه ، فإنه ملاك للإبقاء . وليحذر أن يتخذ لنفسه شيئًا مما يتفرد به الرئيس أو مما يليق بالرؤساء الذين فوقه ، فإنه كلما اتخذ شيئا من ذلك عرض نفسه للهلاك ، وعرض ذلك الشيء للذهاب[4] .

---

(١) رسالة السياسة ، ص ٢٥ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة .

(٣) السابق ، ص ٢٦ .

(٤) السابق ، نفس الصفحة .

وينبغى ألا يظهر من نفسه الاستغناء عن الرؤساء ، ولا فيما يقل مقداره ، وأن يكون مظهرا أبدًا ورضى بكل ما يتصرف فيه من الأمور والأحوال[١] .

ومتى ما لحقته سخطة (حالة غضب أو استياء) من الرئيس أو ملال وما أشبهه ، فليجتهد فى ترك الشكاية منه ، وليحذر من إظهار العداوة والحقد ، وليصرف وجه الذنب منه إلى نفسه ، ثم ليجتهد ويتلطف لتجديد حالٍ يزيل تلك السخطة بأهون ما يقدر عليه[٢] .

وأخيراً يعقب الفارابى قائلا : « إن هذه قوانين ينتفع باستعمالها فى معاشرة الرؤساء » . ولا شك لدينا فى أن هؤلاء هم « رؤساء الواقع » أو رؤساء المدن غير الفاضلة . لأن رئيس المدينة الفاضلة لا يحتاج – فيما يبدو – إلى كل هذا التحايل والحذر من جانب المرؤوسين له ، لكى يسلموا من أذاه ، أو يحصلوا على رضاه .

---

(١) رسالة السياسة ، ص ٢٦ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة .

خاتمة

أهم نقاط الاتفاق والتمايز
بين أفلاطون والفارابي

بعد هذا العرض التفصيلي لآراء كل من أفلاطون والفارابى فيما يتعلق بالنموذج السياسى الذى تخيّله كل منهما ، تبرز على الفور بعض نقاط التمايز والاتفاق بين الفيلسوفين . وسنركز فيما يلى على أهم هذه النقاط ، تاركين للقارىء عددًا آخر من النقاط تصلح لمقارنات مستمرة .

أ ــ نقاط الاتفاق :

● أول ما يتبادر إلى الذهن بعد قراءة أفلاطون والفارابى تلك النزعة المثالية التى تتجه إلى وضع نظام معيارى لما ينبغى أن يكون . ولا شك فى أن تلك النزعة تحتوى ضمنًا على قدر كبير من التمرد على الواقع ، ومحاولة استشراف المستقبل عن طريق رسم صورة متخيلة لأفضل نظام سياسى ممكن .

● يتفق كل من أفلاطون والفارابى على أن غاية الغايات بالنسبة إلى الإنسان هى السعادة . والسعادة لا ينالها الفرد إذا عاش وحده فى هذه الدنيا ، لأن له حاجات ضرورية كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها ، ومن ثم فهو مضطر للعيش فى مجتمع يتحقق فيه الاستقرار ، وتسوده العدالة .

● لا تستقر الدولة إلا إذا سادها النظام . والنظام السياسى أشبه ما يكون بالنظام البيولوجى الذى يحكم جسم الإنسان ، وينسق العمل بين قواه المختلفة ، وهو أيضا شبيه بالنظام الكونى الذى يدبره الله ، تعالى .

● الحاكم هو قلب الدولة . وعليه بالدرجة الأولى تتوقف إدراتها واستقرارها وسعادتها . ولهذا ركز كل من الفيلسوفين على وظيفته الخطيرة أو « مهنته الملكية » ، فوضع له أفلاطون منهجًا دقيقًا يبدأ تطبيقه منذ سن السابعة حتى سن الخمسين . واشترط الفارابى أن تتوافر فيه مجموعة أساسية من الصفات التى تصل إلى اثنى عشر شرطا .

● ومن الواجب أن يكون فيلسوفا . والطريق إلى ذلك عند أفلاطون يتمثل فى الدراسة النظرية ، والتجربة العملية . أما عند الفارابى فلابد أن يضاف لهذين الجانبين عنصر الإلهام ، وهو نوع من الوحى الذى يحدس بالحلول الصحيحة لمختلف المشكلات التى تعرض للحاكم .

● لا يمكن فصل السياسة عن الأخلاق . فالفضيلة مقوم أساسى لبناء الدولة النموذجية . وينبغى أن يلقنها الحاكم لشعبه نموذجًا وتعاليم . وهنا تبرز أهمية التعليم والتربية المرتبطين أشد الارتباط بالنظام السياسى نفسه .

● قانون الدولة – على الرغم من سيادته – مرن ، وينبغى عدم تجميده فى يد الحاكم الذى يمكنه ، عن طريق مواهبه الخاصة ، أن يعدّل فيه تبعًا للحالات الطارئة ، التى تعرض كل يوم فى الدولة . ولابد أن نشير هنا إلى أن الفارابى كان أكثر تركيزًا من أفلاطون على هذه النقطة .

● استعراض معظم أنظمة الحكم الفاسدة أو الجاهلية من أهم الوسائل التى تبرز النموذج الصحيح للدولة الفاضلة أو المثالية . وقد أفاض الفيلسوفان : الإغريقى والمسلم فى عرض هذه الأنظمة ، والتنبيه إلى علل فسادها ، وأسباب سقوطها .

ب – نقاط التمايز :

● يخلو فكر أفلاطون السياسى فى البداية ، وخاصة فى محاورة الجمهورية ، من الجانب الميتافيزيقى . لكن مؤلفاته اللاحقة تحاول أن تستدرك الجانب الإلهى فى حياة أفراد الدولة . ومع ذلك فإن التركيز عليه يظل بسيطا ، كما أنه يلجأ فى عرضه إلى الأساطير .

أما الفارابى فالغالب على فكره السياسى هو الجانب الدينى بالدرجة الأولى . وهو يبدأ « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « الملة » و « السياسة » بالجانب الإلهى مباشرة ، على أساس أنه هو القاعدة الأولى فى النظام السياسى ثم يتلوه التصور الطبيعى أو الكونى ، فالإنسانى ، فالسياسى .

● الدولة عند أفلاطون محصورة فى نطاق مدينة واحدة ، ولا ينبغى أن تكبر عن ذلك ، بل إنه يذهب إلى تحديد عدد الأسر فيها بالرقم (٥٠٤٠) أسرة . إما عند الفارابى فإن الدولة ، كما قد تكون فى مدينة ، تشمل عدة مدن ، بل إنها قد تتسع لتشمل العالم كله . وعند ذلك تقرب من أكمل اجتماع بشرى .

● يكاد أفلاطون يهمل تمامًا طبقات الشعب ، وما يتعلق بتصرفاتهم بعضهم مع بعض ، أو مع الحكام ، بينما يعطى الفارابى لتلك الطبقات أهمية كبرى ، ويخصها برسالة مستقلة ، هى رسالة السياسة .

● أعلى أفلاطون من شأن المرأة ، وجعلها مساوية تمامًا للرجل ، وخاصة فيما يتعلق بنوع الأعمال الملقاة عليها فى الدولة ، فهى قد تصبح من طائفة الحراس فى المدينة بل إنه لا مانع من إن تحكم .. أما الفارابى فقد أغفل الحديث تمامًا عن المرأة فى مجال المدينة الفاضلة ، ولم ترد الإشارة إليها إلا بصدد بعض أقسام المدن الجاهلية التى خصصت الرجال للمغالبة ، والنساء للمعاملات .

● تعرض أفلاطون بصورة عابرة للنظام الاقتصادى فى الدولة ، عندما تحدث عن ضرورة نشأة السوق ، والوسطاء ، والتجار ، والتبادل التجارى مع الدول الأخرى . أما الفارابى فقد أغفل الحديث تمامًا عن هذا الجانب .

● لم يتعرض الفارابى لطبقة الحراس فى الدولة ، وبالتالى فإنه لم يتحدث مطلقًا

عن فكرتى إلغاء الملكية ، وإلغاء الاسرة لديهم ، وهما الفكرتان اللتان دعا إليهما أفلاطون ، وظلتا دائمًا موضع نقد من دارسيه .

وفى الختام ، نود أن نشير إلى أنه ليس من هدف الدارسة المقارنة بين اثنين من المفكرين فى مجال معين أن نثبت أفضلية أحدهما على الآخر ، أو أن نبيّن تفوقه وامتيازه ، بل ينبغى أن يتمثل هذا الهدف ، قبل كل شىء ، فى الوقوف على نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما قصدًا إلى بلورة الفكرة ، أو الأفكار التى صدرت عنهما . ولا شك فى أننا بهذا التصوّر ننقل الدراسة المقارنة من مجال المنافسة القومية التى تنتهى عادة بإعلان الانتصار أو الهزيمة .. إلى مجال التعاون العالمى ، الذى يؤدى إلى إثراء الفكر الإنسانى ، ومتابعة تطويره عن طريق الجهود المتتالية ، ووجهات النظر المختلفة . يقول بول فاليرى : « فلنغتنِ بخلافاتنا » .

قائمة المصادر والمراجع

أ) باللغة العربية :

أرسطو – الأخلاق النيقوماخية (ترجمة حنين بن اسحاق)
تحقيق د. عبد الرحمن بدوى – بيروت ١٩٦٦
– السياسة ، ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد
ط ثانية – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٩ .

الأشعرى – – مقالات الإسلاميين
تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى جزئين
القاهرة ١٩٥٠ .

أفلاطون – – الجمهورية
أ) ترجمة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا
الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة ١٩٦٧ .
ب) ترجمة الأستاذ حنا خباز
بيروت ١٩٨٠ .
جـ) ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد
ط ثانية ، دار المعارف بمصر – بدون تاريخ .

أميرة حلمى مطر (أ.د) –فى فلسفة السياسة: من أفلاطون إلى ماركس
دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٧٥ .

بدوى (أ.د. عبد الرحمن)– الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام
تحقيق وتقديم
مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ، ١٩٥٤ .
– الأفلاطونية المحدثة عند العرب
دار النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٦ .
– الموسوعة الفلسفية
(فى جزئين) بيروت ١٩٨٢
– التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
ترجمة وتقديم – ط. الاعتماد – القاهرة ١٩٤٠ .

البغدادى-الفَرْق بين الفِرَق
ط. القاهرة ١٣٦٧ هـ .
ابن تيمية – الرد على المنطقيين
ط. دار المعرفة – بيروت (بدون تاريخ)
– موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول
ط. السنة المحمدية – القاهرة ١٩٥١ .
حامد طاهر (د.) – الفكر الأخلاق فى الاسلام : نماذج تحليلية .
ط. المدينة ، القاهرة ١٩٨٣
– مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية
دار هجر للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨٤ .
حسن إبراهيم (أ.د.) – تاريخ الإسلام
جـ ٣ – ط ١١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٨٤
حسن حنفى (أ.د.) – الفارابى شارحًا أرسطو
بحث مطور منشور فى الكتاب التذكارى عن الفارابى
ط الهيئة العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٣
دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام
ترجمة وتعليق أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريده
لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٥٤
الريّس(أ.د. محمد ضياء الدين)
– النظريات السياسية فى الإسلام
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢
سباين (جورج) – تاريخ الفكر السياسى
جـ ١ ترجمة الأستاذ حسن جلال العروسى
دار المعارف – القاهرة ١٩٥٤

ابن سينا – رسالة فى السياسة
نشرة الأب لويس معلوف
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١ .
الشنيطى(د. محمد فتحى)
– نماذج من الفلسفة السياسية
مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦١ .
الشهرستانى – الملل والنحل
تحقيق محمد سيد كيلانى
فى جزئين ، القاهرة ١٩٦١
الطوسى.– المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين
تحقيق وتقديم د. حسن عبد اللطيف الشافعى
القاهرة ١٩٨٤ .
العدوى(د. عبد الفتاح حسنين)
– الديمقراطية وفكرة الدولة
سلسلة الألف كتاب (٥٣٢) – القاهرة ١٩٦٤ .
الفارابى – الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة
ضمن (مجموع الفارابى) ط. القاهرة ١٩٠٧
– إحصاء العلوم
تحقيق ودارسة د. عثمان أمين
دار الفكر العربى – القاهرة ١٩٤٩
– آراء أهل المدينة الفاضلة
ط.ديتريصى – ليدن ١٨٩٥م .
وتحقيق ألبيرنصرى نادر – بيروت ١٩٥٩ .
– تلخيص نواميس أفلاطون
نشرة فرنشيسكو جابريلى
لندن ١٩٥٢

الفارابى – الحروف
تحقيق أ.د. محسن مهدى
بيروت ١٩٦٩ .
– السياسة
نشرة الأب لويس شيخو
المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩١١
– الشرح الكبير لكتاب العبارة لأرسطو
تحقيق وهلم كوتس وستانلى مارو
بيروت ١٩٦٠
– مختصر شرح كتاب العبارة لأرسطو
نشره أ.د. محمد سليم سالم .
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ .
– الملة
تحقيق وتقديم أ.د. محسن مهدى
بيروت ١٩٦٨ .
فؤاد زكريا(أ.د.)
دراسة لجمهورية أفلاطون
الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٦٧
كوربان-تاريخ الفلسفة الإسلامية
ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى
بيروت ١٩٦٦
مدكور(أ.د. إبراهيم)
– فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه
ط ثالثة . دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦
النشار(أ.د. على سامى)
– مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
دار المعارف – القاهرة ، ط رابعة – ١٩٧٨

وافى أ.د. على عبد الواحد وافى)
عرض وتقديم لكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى – مجلة تراث الإنسانية – المجلد الثانى – القاهرة
يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية
ط . القاهرة ١٩٤٦ .

ومن المراجع العامة :
– **أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته**
(مجموعة دراسات)
ط. الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣ .
تاريخ الحضارات العام
(المجلد الأول) تأليف أندريه إيمار وجانين أوبوايه .
ترجمة فريد داغر ، وفؤاد أبو ريحان
بيروت ، باريس ط. ثانية ١٩٨١
– **كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون**
لحاجى خليفة
ط. برلاق ١٢٧٤ هـ .

ب – فى اللغة الفرنسية

Baccou (R.),

-Introd. de la Rebuplique de Platon. paris, 1966.

Gardet (L.)

-La Cité musulmane, vie Sociale et Politigue. 2e éd., paris, 1961 .

Klée (R.)

-La théorie et la pratique dans la cité Platon.

R. dHist. de la philosophie, iv, 4, 1930 et v,I,1931.

Lachiéz-Rey

-Les idées morales, sociales et politiques de Platon.

paris, 1938.

Lalande (A.)

Vocabulaire technique et philosophique de la philosophie.

géme éd. paris, 1962.

Madkour (I.)

-Lorganon dAristote dans le monde arabe 2e éd. Vrin, paris 1969.

-La place dàl-Fàràbi dans lècole philosophique musulmane,

Paris, 1934.

Papadimitriou,

-La part du réel dans lutopie de Platon.

Paris, 1937

Platon,

La République

trad. française par R. Baccou

Paris, 1966

Werner (ch.),

-La philosophie grecque,

Paris 1967.

وقاموس المؤلفات العام :

-Dictionnaire der Oeuvres.

London, Rome et Paris, 1980.

الفهـرس

رقـــم الإيـــداع : ٨٦/٢٦٤٢

LA CITE PARFAITE
ENTRE
PLATON ET FĀRABĪ

(étude comparée)

HAMED TAHER

Doctorat dÈtat en philosphie islamique
avec mention (trés honorable) de la Sorbonne
Professeur à la Faculté du Dar al-Ulum
Université du Caire

Le Caire
1406-1986